KURT
WUCHTERL

RELIGINIS PROTAS

ANALIZĖ

IR

KRITIKA

Taura

ALK

KURT
WUCHTERL

KURT
WUCHTERL

RELIGINIS PROTAS

ANALIZĖ IR KRITIKA

Iš vokiečių kalbos
vertė
TOMAS SODEIKA

Taura

UDK ~~122~~
Vu-01

Knygos vertimą ir publikavimą finansavo
Atviros Lietuvos fondas

ISBN 9986–514–05–3

Versta iš: Kurt Wuchterl. *Analyse und Kritik der religiösen Vernunft: Grundzüge einer paradigmenbezogenen Religionsphilosophie.*–Bern–Stuttgart: Haupt, 1989

Lietuviško vertimo pratarmė

Suirus ateizmą skatinusiems politiniams blokams, teiginys apie religijos grįžimą į moderno sąmonę „po Švietimo“ bei devintajame dešimtmetyje prasidėjęs religijos filosofijos reabilitavimas tapo ypač aktualūs. Daugeliui pasaulėžiūrinius klausimus keliančių žmonių religija tapo naujos vilties nešėja ar net svarbiausias visuomenės gelbėjimo šaltinis. Iš religijos filosofijos, kuri dažniausiai turi „religinės filosofijos“ pavidalą ir kaip tokia turėtų užimti marksistinės–lenininės doktrinos vietą, jie reikalauja pagrindimų bei argumentacijų. Šiems žmonėms, patyrusiems sunkią praeitį su jai būdingu visuotiniu prasmės deficitu, nauji orientyrai yra nepaprastai svarbūs. Tačiau nereikėtų pasiduoti

iliuzijai, esą filosofija ar net religijos filosofija galinti pateikti galutinius atsakymus į epochai rūpimus klausimus. Rytuose filosofiją nemenkai diskreditavo ir tai, kad ji atliko religijos pakaitalo funkciją. Nuo Hegelio laikų filosofija dažnai buvo traktuojama kaip sąvokomis išreikštas dvasios vyksmas. Šiuo požiūriu lūžio metas dar tik turės būti suvoktas kaip vienkartinis įvykis. Kad tai įvyktų, nepakanka vien tęsti šį vyksmą nuo tos vietos, kurioje prieš pusę šimtmečio jo gija buvo nutraukta. Tačiau filosofija nėra tik sąvokomis eksplikuota laiko dvasia. Ji yra ir šio pasaulėžiūrų bei paradigmų pavidalu pasireiškiančio sąvokinio tikrovės įveikimo kritika bei metateorija. Būtent taip ir reikėtų suprasti žemiau pateikiamą į paradigmas orientuotą religijos filosofiją, kuri atsiriboja ir nuo „religinės filosofijos", ir nuo vienpusiškos religijos kritikos, vien redukuojančios religiją į kitus fenomenus. Į paradigmas orientuota religijos filosofija remiasi kiekvienam žmogui pažįstamu kontingencijos patyrimu ir analizuoja kaip tik šį santykį su kontingencija. Taip religijos filosofija virsta klasikinės religijos kritikos metateorija. Religijas, pasaulėžiūras bei religiją kritikuojančias koncepcijas ji traktuoja kaip paradigmas, tenkinančias tam tikras analitines sąlygas bei patikimumo kriterijus. Tematizuodama klausimą apie tiesą ir nagrinėdama kognityvumo problemą, ji išvengia pavojaus paversti religijos filosofiją

sistemų teorija (N. Luhmann) arba mokymu apie funkcionalizmus (H. Lübbe). Itin svarbi čia tampa patikrinamumo galimybė. Paaiškėja, kad patikimumo paradigmos legitimuojamos tik vidiniu tikėtinumu. Čia atsiveria erdvė tokioms krikščioniškoms sąvokoms, kaip viltis ir meilė. Protas neprieštarauja šioms sąvokoms, veikiau kaip tik per protą pasimato jų prasmės patyrimo galimybė.

Šios knygos lietuviškas vertimas tebūnie paspirtis visiems tiems, kas ieško argumentų, demaskuojančių senąsias struktūras kaip ideologijas ir parodančių, kad religija, kurią kritikuoja Švietimas bei mokslas, yra ne kas kita, kaip klaidinga religingumo forma.

Štutgartas, 1993 pavasaris — Kurt Wuchterl

Turinys

Įvadas

Ar dar įmanomas atsakingas religinis tikėjimas ir atsakingas kalbėjimas apie Dievą po Švietimo, po mokslo, ideologijos kritikos ir biblinės kritikos atliktų „demaskavimų", po to, kai buvo sugriautas logocentrizmas, po Heideggerio, Wittgensteino ir Lyotard'o?

Šiuo tyrinėjimu bandoma atsakyti į tokį klausimą. Čia siekiama dviejų vienas kitą papildančių tikslų. Pirmiausia analizuojami reikšmingesni bandymai net ir mūsų dienomis „racionaliai" kalbėti apie religinius ir religijai giminingus fenomenus. Antra, kritikuojamas arogantiškas religijos ribų ignoravimas, kai apie religiją sprendžiama vien iš proto pozicijų. Analizė ir kritika sudaro pagrindą į paradigmas orientuotos religijos filosofijos plėtojimui.

Filosofija, kurią Aristotelis kadaise nusakė kaip mokslą apie tiesą[1], šiandien mėgina parodyti, kad visa, apie ką per amžius mąstė filosofija, yra praėję dalykai: prasmė ir reikšmė, žinojimas ir tiesa, protas ir religija, net pats reflektuojantis ir argumentuojantis mąstymas, o kartu ir atsakomybės bei

žmogiškumo subjektas. Hegelio asmeniu pasireiškęs proto įžūlumas aprėpti *visa*, kas realu, padrąsino skeptikus vertinti filosofiją remiantis tais pačiais kriterijais, kuriais vertinamos senosios religingumo bei mitų formos. Krikščioniškoji teologija taip pat prisidėjo prie painiavos ir nevilties kultivavimo, nubrėždama griežtą ribą tarp tradicinio ir šiuolaikinio požiūrių į tikėjimą ir pripažindama savo negalią suderinti Kristaus Evangeliją su naujuoju mąstymu[2]. Tūkstantmečius trukęs eksperimentas filosofiją paversti išganymo pakaitalu baigėsi tuo, kad pačios šio išganymo doktrinos tapo problemiškos. Pagaliau Friedricho Nietzsche paskelbtas nuosprendis „Dievas yra miręs" pradėjo proto egzodą, proto, kuris pasidavė buksyruojamas pasaulėžiūrinių doktrinų bei naujausių išganymo mokymų. Tačiau kritika nepasigaili nei švietimo, nei mokslo. Ji atsigręžia net prieš savo pačios kompetentingumą, sykiu ciniškai susinaikindama.

Tokiais skepticizmo laikais žodis „Dievas" jau seniai yra dingęs iš filosofijos žodyno[3]. Tiesa, ir dabar daug šnekama apie naująjį religingumą bei mito galią, tačiau šie reiškiniai yra anapus filosofijos. Jie reiškiasi politiniame fundamentalizme, ezoteriniuose rateliuose ir egzotiniuose ritualuose, sąvokomis neišreiškiamame jausme, baugščiai vengiančiame mąstymo, ir „beformiame varpų gausme" (Hegel)[4]. Minties vengimas čia suprantamas kaip priekaištas, o skepticizmas argumentacijos

atsisakymą laiko nuopelnu. Vis dėlto abu požiūriai remiasi tuo pačiu pagrindu, abu pasiduoda faktiškumo atsitiktinybei ir kiekvienas laikosi savosios tradicijos, vedančios į akligatvį.

Proto diskreditavimui nėra ribų. Tad gali pasirodyti, kad ir mūsų religinio proto kritika yra ne kas kita, kaip apjuodinimas tų tradicinių formų, kurios, nepaisydamos Friedricho Nietzsche, dar galėtų išlaikyti religingumo dvelksmą. Kaip tik to čia ir *neketinama* daryti. Priešingai: kritinis protas gali atsispirti anai aklai prievartai, įžvelgdamas šios prievartos argumentų neįtikinamumą. Vadinamasis postmodernus žmogus egzistuoja esant tokioms prielaidoms, kurias pats savo veikla ir argumentais paneigia. Tokias slaptas prielaidas reikia atskleisti. Tai elementai prasmės darinio, verifikuojamo išgyventa egzistencija ir ištartu argumentu. Šias sąlygas priima ir tos funkcijos, kurios konstituoja religinius fenomenus. Todėl *mūsų kritikos tikslas* – atskleisti bei eksplikuoti religinius (ir panašius į religinius) fenomenus tam tikros gyvenimo patirties ir jos vertingumo tikrovės patyrimo visumai kontekste. *Protas* susijęs su universaliu suprantamumu (analitinis apibrėžtumas), taip pat su kognityvia tiesos pretenzija, veiklos srityje – su atitikimu pripažintoms normoms[5], o *religinis protas* yra suprantamas ir kognityviai apibrėžtas kalbėjimas apie Dievą bei normatyviai adekvatus religinių fenomenų praktinis traktavimas. Šis kalbėjimas ir elgesys, taip pat šio

kalbėjimo ir elgesio kritika apibrėžia mūsų tyrinėjimo turinį.

„Kritika“ – tai ne radikalus atsiribojimas ir atmetimas, tai net ne universalaus racionalistinio koncepto išskleidimas, koncepto, kuris „atkeri“ religinius fenomenus ir švietimo bei numitinimo procesu bando įrodyti, kad bet kokią religiją reikia atmesti. Ir ši racionalumo rūšis turi ribas. Nepaisant visos religijos kritikos, egzistuoja kaikas, ką galima pavadinti „religiniu protu“, tai yra galia suvokti prasmę ir tikrovę per religinius reiškinius.

Religinio proto tyrinėjimai skyla į tris dalis. Pirmoje dalyje „A. Prieigos ir konfrontacijos“ bus aptarti religinių fenomenų bei teiginių sistemų vertinimai ir kritika. Bus parodytas konkretus religinio proto pavidalas. Kalbėjimas apie Dievą bei kitus religinius fenomenus, taip pat šio kalbėjimo kritika sudaro „Religijos proto formas“.

Čia krenta į akis teologijos raidos ir tradicinių religingumo formų neatitikimas. Šiuolaikinė teologija (plg. 1) taip sumodernėjo, kad paprastas tikintysis, atrodo, neteko bet kokios atramos. Ne tik dialektinė teologija, bet ir egzistencinė interpretacija bei įvairūs pastarosios vediniai imanencijos ir transcendentalinėse teorijose atrodo kaip ariergardo kovos, kai jas sugretiname su gyvo bendruomenių religingumo turiniais. Griežta religijos kritika (2), filosofinį mąstymą lydinti nuo pat jo atsiradimo, duoda vaisių. Tai, kaip lengvai priimamos Naujųjų laikų projekcijos tezės, rodo nepa-

jėgumą suvokti abejotiną moderniųjų tikėjimo alternatyvų pobūdį. Filosofinio naivumo, lengva ranka įrikiuojančio religiją į bendrą kultūros ir fenomenų kosmosą, praradimas (plg. 3) veda į pasipūtimą, kuris įtvirtina periferinį filosofijos statusą mūsų visuomenėje. Nei teologija, nei filosofija, turinti reikalą su religiniais fenomenais, nesiryžta ieškoti bendros kalbos su epochos jėgomis. Nepakanka tikėjimu atsitverti nuo mokslo bei autonominio proto. Reikia *sugebėti pateisinti tokį atsiribojimą*. Tai pavyksta tik analizuojant minėtąsias jėgas ir atskleidžiant jų kontingenciją. Esama bandymų demaskuoti tokias galutinybes. Čia daug pasidarbavo analitinė filosofija. Antros dalies tikslas – susieti jos ir kitų krypčių tyrinėjimus į visuminę religijos filosofijos koncepciją.

Istorinės A dalies aprašymai pretenduoja į reprezentatyvumą, bet jokiu būdu ne į pilnumą. Nespecialistams tai turėtų būti įvadas į problematiką, o specialistams – klausimų kėlimo ir atsakymų įvairovės priminimas. Atranka orientuota į formas, kurios tolesniuose svarstymuose gali būti panaudotos kaip analizių pavyzdžiai arba kaip nuoseklaus ar nenuoseklaus plėtojimo iliustracijos. Šioje dalyje atsisakoma diskusijų, peržengiančių siauras mūsų tradicijos ribas, tačiau vėliau atsižvelgiama ir į atsakymus, pateikiamus, pavyzdžiui, budizmo.

Pirmoje dalyje tik pateikiami pavyzdžiai iš empirinės religijotyros, filosofijos bei kutūros istori-

jos, o antroje dalyje „B. Fenomenologinės analizės“ jau prasideda tikrieji tyrinėjimai. A dalyje buvo kalbama tik apie religinio proto „formas“, tuo tarpu čia tenka formuluoti tikslesnes ištaras apie *„religinį objektą“*, kuriame tos formos pasireiškia. *Kontingencijos* ir *santykio su kontingencija* sąvokų pagalba bandoma atskleisti religinio proto apraiškų vidines būtinybes ir aprėpti jas *deskriptyviosios fenomenologijos* rubrika.

Svarbiausia – kontingencijos sąvoka (4) taikoma tokioms situacijoms, kuriose žmogiškosios egzistencijos savaime–suprantamybė sudūžta. Šis apsiribojimas *religijos filosofijai rūpima* kontingencija, skiriant ją nuo bendresnės *ontologinės* kontingencijos, yra būtinas, jei nenorime pasimesti filosofijos visumoje. Jau Ernstas Troeltschas taikliai pastebėjo, kad „kontingencijos problema *in nuce* aprėpia visas filosofijos problemas“ (žodžiu „kontingencija“ apskritai žymime „tai, kas faktiška ir atsitiktina, kaip to, kas logiškai būtina ir dėsninga, priešybę“)[6]. Tai, ką vadinsime *religijos filosofijai rūpima kontingencija,* negali būti atsieta nuo prasmės problemos[7]. Tik ten, kur tai, kas nėra būtina, kas negali būti paversta veiklos prasme ir kur egzistencinis reikšmingumas pasireiškia prasmės deficitu,– tik ten turime reikalą su religinio proto fenomenais.

Tačiau čia aptikta kontingencijos patirtis yra tik religinio kalbėjimo pradžia. Religinis protas yra ir *santykis su kontingencija,* t. y. ir kontingencijos

transcendavimas. Tokie religijos filosofijai rūpimos kontingencijos požymiai, kaip ne–būtinybė, absoliutumas, egzistencialumas ir refleksyvumas, yra santykio su kontingencija apibūdinimo orientyrai.

Svarbiausias santykio su kontingencija būdas susiformavo veikiant *moderniajam mokslui*. Nors šiandien dažnai šnekama apie nusivylimą mokslais, apie jų viešpatavimo galą ir jų pretenzijų bejėgiškumą, vis dėlto po religijos kritikos skraiste dažniausiai slypi mokslinių argumentų galia. Kadangi šie argumentai jau yra persmelkę šiuolaikinio žmogaus savimonę[8], retai pavyksta sugriauti jų savaime–suprantamumą. Todėl turime atidžiai išanalizuoti paplitusią mokslo sampratą (5), kad atskleistume tas prielaidas, kuriomis remiasi bet kokia mokslinė argumentacija. Paaiškės, kad yra tam tikrų metodologinių apribojimų, kurie gali būti aprašyti mūsų kontingencijos sąvoka. Tad moksliškumo ekstrapoliacijos reiškia tam tikrą specifinį santykį su kontingencija, kurį vadinsime *kontingencijos įveikimu*. Autonomiškas mokslininkas savo mąstysenos ribose nepripažįsta jokios ne–būtinybės, nebent tai būtų neapibrėžtas dar neintegruotos į sistemą aplinkos laukas. Pripažįstama tik ši nieko nesakanti „ontologinė kontingencija“, bet ne religijos filosofijai rūpima kontingencija. Griežtajam mokslui neegzistuoja nei laisvė kaip veiklos prasmės prielaida, nei egzistencialumas ar refleksyvumas.

Moksle aptinkamas kontingencijos įveikimas yra tik pirmoji (nors ir labai plačiai paplitusi ir labai svarbi) santykio su kontingencija galimybė. Žmogaus laisvės prielaida yra viena iš savaime suprantamų humanizmo ir emancipacijos teorijų prielaidų. Kontingencijoje patiriamas žmogaus veiklos prasmės deficitas leidžia transformuoti žmogaus žlugimą į dieviškąją prasmę per ritualinę praktiką. Tokiame *susitikime* su kontingencija (6), kuriame nieko *nėra įveikiama*, viskas lieka atvira. Vienas iš reikšmingiausių mūsų pateikiamo baigtinybės aprašymo rezultatų yra tai, kad *žmogaus santykis su kontingencija visuomet lieka dviprasmis*. Atvirumo ir nepalytėto visiškai Kito idėjai gresia įvairiausios rūšies bandymai ją įveikti. Ši idėja patenka į koliziją su funkcionalizmo idėja, kurioje visiškai Kitą įveikia žmogus. Panašų santykio ambivalentiškumą aptinkame egzistencialumo ir refleksyvumo srityje. Bejėgystės jausmas, kurį patiriame atsidūrę didingesnio ir visiškai Kito akivaizdoje, kai suvokiame, kad mūsų santykiai su pasauliu ir su mūsų pačių gyvenimu yra pašliję ir kad daug kas galėtų ir turėtų būti kitaip,– visa tai leidžia šnekėti apie *numinosum*, šventybę, mistiškumą ir *Deus absconditus* metaforą. Tačiau tuojau pat prisimename galimybę tokias kalbas kvalifikuoti kaip projekciją. Net indiferentiškume bet kokio įveikimo atžvilgiu slypi afirmacijos ir negacijos dviprasmybė. Budistas indiferentiškumą paverčia savo gyvenimo formos pamatu, tuo tarpu

postmodernistas vartoja šią sąvoką tam, kad „naratyviai" *pagrįstų* savąją to, kas konstatuota, kritiką.

Analizuojant religijos filosofijai rūpimą kontingenciją ir santykį su ja, ryškėja *pagrindinės religinio proto struktūros* (7). Kontingencijos antitetinio transcendavimo galimybė atskleidžia *pagrindinių sąvokų* vaidmenį. Kontingencijos įveikimo pavyzdyje pasireiškia žmogaus autonomija. Tuo tarpu *susitikimo* su kontingencija atveju kalbama apie apreiškimą kaip žinią iš visiškai Kito. Taip galime identifikuoti svarbiausias sąvokas, kurios sukonkretina prielaidas ir tikėjimo turinius, turimus omenyje kalbant apie santykį su kontingencija ir sykiu įgalinančius profaniškas gyvenimo formas, religines bendruomenes bei ideologijomis besiremiančias organizacijas. *Pagrindinės sąvokos ir organizuoja, ir normuoja kalbėjimą apie kontingenciją bei to kalbėjimo argumentavimą.* Jomis galima apibrėžti religijos filosofijos paradigmas, „didžiuosius pasakojimus", kurie kaip tik ir išreiškia sąvokomis tuos konkrečius reiškinius. Religijos filosofijos paradigmos reprezentuoja įvairius atsakymus į religijos filosofijai rūpimą kontingenciją. Jų pagrindinės sąvokos garantuoja kognityviai suvokiamus apibendrinimus. Tokių paradigmų, atliekančių „į paradigmas orientuotos religijos filosofijos" pagrindo vaidmenį, apibūdinimu ir baigiasi antros dalies deskriptyvioji analizė.

Trečiąją dalį „C. Tiesa ir iliuzija: religinio proto

ribos" sudaro mūsų tyrinėjimo metateorinė diskusija. Pradžioje tiriama deskripcijos sąvoka, kuri atskiriama nuo klasikinės fenomenologijos fenomeno sąvokos (8). Čia kontingencijos transcendavimas pripažįstamas kaip būtina egzistencijos prielaida. Terminologinis religijos, mito, mokslo, metafizikos, ideologijos, taip pat teologijos ir religijos filosofijos sąvokų aiškinimas remiantis išplėtotu sąvokų aparatu leidžia naujai susiorientuoti sąvokų vartojimo sąryšiuose.

Kalbėjimo apie „protą" *conditio sine qua non* yra *branduolinės logikos galiojimas* (9). Čia tenka pašalinti keletą nesusipratimų, kylančių tada, kai pradedama kalbėti apie „religijos logiką" ir „kalbos logiką". Iš logikos aptarimo išplaukiantis racionalumo, ir ypač kalbos, svarstymas veda į pačią kritikos esmę. Čia bandome atskleisti kalbines prielaidas, kuriomis remiasi mūsų ontologija, ir taip paaiškinti kontingencijos įveikimo ir susitikimo su kontingencija alternatyvinę struktūrą. Čia „*standartinis lingvistinis modelis*" aprašo kalbos, kaip savaime suprantamos kasdienio supratimo duotybės, funkcionavimą. Kalba turi ne tik gelmės matmenį, kurį aptinka Kierkegaard'as, Buberis, Heideggeris, Wittgensteinas ir Lévinas, pirmiausia ji yra informacijos instrumentas, funkcionuojanti tarpusavio supratimo priemonė ir neproblemiška įrankybė. Kaip tik šie apibrėžimai nusako standartinį lingvistinį modelį, kuris, kaip ir standartinis mokslų modelis, sąlygoja kiekvieną žmogų jo

dar nereflektuotoje būsenoje. Lemiamas klausimas, kaip „Dievas" arba kiti transcendenciją nurodantys vardai ar sąvokos tokio išankstinio apibrėžimo akivaizdoje apskritai gali turėti prasmę,– šio klausimo aštrumas pašalinamas tuo, kad jau standartiniame modelyje aptinkamos nuorodos, panašios į tas, su kuriomis susiduriame kalbėdami apie „visiškai Kitą".

Vis dėlto atrodo, kad keliant *tiesos klausimą* (10), susiduriama su neįveikiama kliūtimi. Laikmetyje, kuris nebepajėgia priimti vienos apibrėžtos tiesos, kuriame protas pasirodo tik kaip kritinis nekonstatuoto dalyko mąstymas, atrodo, kad apie „visiškai Kitą" arba apie Dievą galima kalbėti tik metaforiškai. Čia nekeliamas klausimas apie „mito tiesą" (Hübner[9]). Jis jau seniai išspręstas, ir išspręstas *modernios* ontologijos naudai. Šiame skyriuje keliamas klausimas apie *religijos* tiesą ir *metafizikos* tiesą. Ar kalbėjimas apie tiesą čia yra tik šapelis, tik senųjų svajonių reliktas, kuriame būties nekonstatuojamumo įžvalga netraktuojama rimtai?

Faktas, kad kalbos apie nekonstatuojamąjį pasirodo pačiose įvairiausiose paradigmose – Friedricho Nietzsche mokyme apie antžmogį, Heideggerio būties pranašystėse, Adorno negatyviojoje dialektikoje, Wittgensteino kalbos analizėse, Lyotard'o naratyvaus žinojimo pragmatikoje ir Lévino moziškoje Veido vizijoje,– rodo, kaip veikia pagrindinės sąvokos, demaskuojančios nekonstatuo-

jamojo idėją. Visi čia suminėti filosofai reprezentuoja mąstymo ir gyvenimo formas, kurių apibrėžtumas pasmerkia jas tiesos klausimui. Tai rodo ir šių užsiangažavusių savo „tiesai" mąstytojų savimonė. Galutinumo vengimas susijęs su tam tikra uždarumo rūšimi, o ne apskritai su tuo, kas gali būti išsakyta. Transcendencijos pripažinimas nėra kliūtis. Jis tik struktūruoja mąstymą ir parodo dominuojančio racionalumo siaurakaktiškumo ribas. Religinis protas remiasi transcendencijos mąstomumu. Šis teiginys yra iššūkis mūsų laikmečiui, kuriame viešpatauja postmoderno kultas. Tačiau tik tada, kai pastarasis praras savąjį patrauklumą ir taps praeitimi, suinteresuotumas tiesa vėl taps filosofinio pokalbio orientyru ir išgydys šizofreniją, kuri kėsinosi tą žodį eliminuoti, nors kiekvienas puikiai žino, kad yra tiesa ir būtinybė. Mes disponuojame absoliučiu žinojimu: argi kas abejoja savąja mirtimi ar Hirosimos bei Osvencimo siaubingumu?

Paskutinėje dalyje bus parodyta, kad į paradigmas orientuota religijos filosofija jokiu būdu neimplikuoja neutralumo tiesos atžvilgiu. Ir *patvirtintos paradigmos* sąvokoje, kuri susijusi su daugybe *būtinų sąlygų*, pirmiausia su *istoriniu veiksmingumu*, ir *kognityvumo problemos aiškinime* glūdi vienareikšmiai atsakymai į klausimą apie tiesą. Tai, kad čia pagrindinio pasirinkimo tarp tikėjimo ir žmogaus autonomijos būtinybė nėra panaikinama, yra trivialu. Žmogaus išeities

pozicijos atvirumo patyrimas, išryškėjantis susitikime su kontingencija, vis dėlto leidžia elgtis ambivalentiškai: viena vertus, kontingencijoje patirta baigtinybė ekstrapoliuojama visai būčiai, kita vertus – atsiveriama visiškai Kitam, apreiškimas suvokiamas kaip slaptos žinios šifrai, suteikiantys gyvenimui naują reikšmingumą. Šis tikrovės ambivalentiškumas yra žmogaus, save suvokiančio kaip laisvą būtybę, baigtinybės išraiška, baigtinybės, kurios negali pašalinti jokia, kad ir gudriausia, argumentacija. Santykyje su kontingencija pasireiškia galutinis žmogui įvykstantis įvykis, kuriame galima pajusti būties slėpinį arba Dievo veikimą, bet kuris jau nebegali būti suprastas. Būtent čia yra bet kokios religinio proto kritikos riba.

Už kritines pastabas esu didžiai dėkingas ponui daktarui Hartmutui Mülleriui, o už rankraščio parengimą spaudai – mano žmonai Giselai.

A. Prieigos ir konfrontacijos: religinio proto formos

Kur tik šnekama apie religiją ir argumentuojami jos teiginiai, ten paaiškėja, kaip veikia religinis protas. Jo esmė yra ir galia, ir negalia. Kai, konstatuodamas religinių teiginių kompleksus, šis protas bando realizuoti savąją *galią*, jis greičiau atskleidžia savo *negalią*, nes nepajėgia išspręsti šito uždavinio. Nors kalbėjimas apie Dievą yra „protingas", vis dėlto jame esama kažko, kas leidžia nujausti, jog tai, kas pasakyta, dar nėra viskas, kad žmogaus žodyje yra šio to daugiau, negu gali atskleisti protas, remdamasis semantikos ar referencijos teorijomis. Religinių dalykų patirtis visuomet reiškia tokį proto ir transcendencijos sąryšį. Drauge *abi proto pusės – polinkis kalbėti ir šio polinkio kritika* – ne tik sąlygoja filosofinį diskursą, bet nulemia ir *teologinį* kalbėjimą. Būtent mūsų laikais riba tarp filosofijos ir teologijos išskydo. Tokie teologai, kaip Paulius Tillichas arba Wolfhartas Pannenbergas giliausias tikėjimo įžvalgas pavertė būties prielaidomis, o filosofai Martinas Heideggeris ar Emmanuelis Lévinas suteikė būties ar Kito kategorijoms išganymo požiūriu reikšmingus predikatus. Kadaise platus ir neabejotinas Apreiškimo turinių pamatas, veikiamas kritinės mūsų dienų sąmonės, susitraukė iki vos įžiūrimo filosofinės–teologinės refleksijos taško.

Toje sąmonėje reiškiasi įvairūs šiuolaikiniai filosofavimo tipai, kurie ir lemia pritarimą ar konfrontaciją[1]. Jie sąlygoja religinio proto daugialypumą, kurį pirmiausia aprašysime (A dalis), o vėliau analizuosime vidinės struktūros (B dalis) ir santykio su tiesa (C dalis) požiūriu.

1. Religinis protas teologinėje diskusijoje

Visišką proto ir tikėjimo sintezę mūsų tradicijoje, o drauge filosofijos ir krikščionių religijos susiliejimą (kokį randame Hegelio spekuliatyviojoje sistemoje[2]) mūsų dienų teologija traktuoja tik kaip filosofijos klaidas. Jei filosofiją suprantame kaip liturgiją, kaip savo dieviškąją esmę žinančios dvasios procesą ir kaip intenciją, į kurią galime kreiptis, atsidūrę prieš religinio sprendimo galios tribunolą, tai religijoje darosi sunku įžiūrėti apreiškimo, išganymo ar eschatologijos, kaip nelygstamų tiesų, pobūdį. Bet kokios soteriologijos branduolys – įsikūnijimo rimtis ir kančios svoris – išsisklaido viską suprantančio absoliutaus žinojimo procese. Iki galo išmąstytų dalykų harmonijoje realybė praranda bet kokį aiškumą. Religija darosi bekraujė ir galiausiai tampa nebereikalinga. Tai, ką Hegelis prikišo savo laikmečio metafizinei teolo-

gijai – būtent nesugebėjimą prasiskverbti iki konkretybės[3] – tampa priekaištu pačiai spekuliatyviajai teologijai.

Nors Hegelio pateikta proto ir tikėjimo sintezė mūsų jau nebeįtikina, vis dėlto didžiųjų jo minčių *skeveldros* vis dar išnyra šiuolaikinėse diskusijose. Įsikūnijimas virto būties baigtinybe, transcendencija virto imanencija, o *visiškai* Kitas pasirodo kaip *tiesiog* Kitas, kurį mes sutinkame kaip Artimą. Dievas tėra būties galimybės sąlygos idėja ir šitaip praranda bet kokį turinį ar išganymo istorijos gyvybingumą.

1.1 „Arba – arba" dialektika

Vienas keisčiausių terminologijos pokštų yra tai, kad „dialektine teologija" buvo pavadintas kaip tik tas mąstymo būdas, kuris griežčiausiai atskyrė protą ir tikėjimą[4]. Kai Karlas Barthas „Laiške romiečiams" savo „visą dėmesį" nukreipia į tai, kad „pro istorijos dalykus įžvelgtų Biblijos dvasią, kuri yra amžinoji dvasia"[5], tai drauge jis sąmoningai pasipriešina Hegelio progresistinei mąstysenai, kuri dvasią traktuoja kaip procesą ir kaip tai, kas kiekvieną šimtmetį vis iš naujo apsireiškia naujomis sąlygomis. Radikaliai atsisakius svarbiausios liberaliosios teologijos idėjos – istorijos kaip Dievo apsireiškimo vietos sampratos – taip pat radikaliai

atmetamas ir subjektyvus išgyvenimas, iš kurio kyla ir mistika, ir bet kokia „natūralioji teologija". Religinių poreikių tenkinimas laikomas to paties rango dalyku, kaip ir kitų žmogaus poreikių tenkinimas. Jam nepasiekiamas Žodžio amžinumas. Tikėjimas kaip neišsakoma Dievo tikrovė negali būti nei įtikinamai pagrįstas, nei įkomponuotas į pasaulio argumentacinius ryšius. Jo nebeaprėpia jokia galutinės totalybės idėja[6].

Hegelio „dialektika" reiškia sugebėjimą viską sutaikyti, sugebėjimą, kuris nutiesia tiltą ir tarp Dievo ir žmogaus, o Barthui šis žodis reiškia tik pasaulio pozityvumo paneigimą, žinojimą, kad tai, kas apreikšta, yra „visiškai kita". Ištisus dešimtmečius XIX a. pabaigoje ir XX a. pradžioje viešpatavo *liberalioji teologija*. Jos požiūriu, Dievas tam tikra prasme yra toje pačioje pusėje, kaip ir pasaulio daiktai: Dievas čia yra protu suvokiamas pasaulio pradas, Kristus – genialus religingas žmogus, Bažnyčios įsteigimas – protu pagrįstos moralės įvedimas, o Šventasis Raštas – mitų suformuoto laikmečio dokumentas. Tuo tarpu „Laiške romiečiams" radikaliausiai išreikšta *dialektinė* teologija Dievo ir pasaulio santykį traktuoja kaip didžiausią galimą priešybę. Ji absoliučiai neigia bet kokį iš žmogaus prigimties kylantį ryšį su Dievu. Nėra nei religinio išgyvenimo, nei intelektualinių ryšių su krikščioniškosiomis supratimo prielaidomis – Dievas yra paslėptas ir radikaliai Kitas. Tik per Dievo malonę gaunamu tikėjimu

pasiekiame Dievą kaip transcendentą. Tačiau šis tikėjimas niekada nėra perteikiamas ar paaiškinamas natūraliosios teologijos prasme. Jis visados yra paradoksalus, „skandalon", *prieštarauja* protui ir negali būti išreikštas jokiomis analogijomis. Dialektika moko, kad Dievas ir krikščionių tikėjimas yra bet kokios autonomijos ar suverenumo, bet kokios savivalės ar savęs nuteisinimo, trumpai sakant, „pasaulio priešybė".

Religinis protas dialektinėje teologijoje virsta tik sugebėjimu nutildyti pasaulietišką protą ir atsiduoti Dievo Žodžiui, kuris Kristuje tapo kūnu. Čia „tikėjimas" turi specifinę prasmę: jis reikalauja ne tik visiškai angažuotis, bet ir visiškai atsisakyti savęs, vengti visų argumentų, kurie nėra visiškai Kito malonės šauksmas. Dar daugiau: bet kokie bandymai šnekėti apie Dievą ne krikščioniško Apreiškimo kontekste traktuojami kaip žmogaus saviinterpretacijos ir antropologiniai gyvenimo formų aprašymai, kurie galiausiai veda į žmogaus susidievinimą[7]. Ši tendencija apvainikuojama teze, esą krikščionių tikėjimas negali būti traktuojamas kaip religija, nes religija visuomet susijusi su žmogaus gyvenimo formų struktūromis, kaip antai jautrumu tam, kas turi *numinosum* bruožų (R. Otto), emocinėmis dispozicijomis, leidžiančiomis patirti visišką priklausomybę (F. Schleiermacher) ir kt.

Tačiau dabar paklauskime, kaipgi Dievo vyksmas konkretizuojasi, į ką gali atsiremti visiškai

izoliuotas žmogus, siekdamas tikėjimo? Pradinę „kritinę negaciją", nubrėžiančią tarp Dievo ir žmogaus neperžengiamą ribą, ir dieviškąjį „Ne", nusviedžiantį nuodėmingą žmogų be galo toli, Jėzus paverčia „pozicija", arba „teigimu". Dievas apsireiškia žmoguje. Bet tai įvyksta ne per religinius išgyvenimus, kai mistiniu būdu susitinkame Dievą. Tai įvyksta neistoriškai ir alegoriškai. Žmogus gyvena viltimi ir eschatologiniu laukimu. Tačiau net *imitatio Christi* žmogaus veiklos neišaukština ir nesunormina. Ji lieka uždaryta „oloje" ir apnikta „mirties ligos", ir visa, ką žmogus mąsto, yra tik ženklai ir alegorija. Taigi žmogaus pastangos susitaikyti su Dievu paties Dievo akivaizdoje lieka bergždžios. Dialektikai stinga antrosios pusės.

Ankstyvosios dialektikos „Dievo Žodis" „Laiške romiečiams" dar ne visiškai apibrėžtas, bet vėlesnėje Bartho „Bažnytinėje dogmatikoje" jis jau įgyja klasiškus kontūrus: Jėzus Kristus tampa centrine figūra, ir toliau argumentuojama remiantis būtent juo. Dėl to dialektika netenka aštrumo, o kalbant apie Dievą, nutiesiami tiltai į tradiciją ir istoriją. Preegzistencinio Kristaus apreiškimas leidžia naujai suprasti žmogų. Sūnuje jis atskleidžia Dievo laisvę mylėti ir nušviečia Sandorą kaip bet kokio Kūrimo vidinį pagrindą. Pabrėžtinai kristocentriškoje dogmatikoje vėl šnekama net apie analogiją. Tiesa, ne apie „antikristo išradimą"[8] – *analogia entis*, vedančią nuo kūrinio prie Kūrėjo, bet apie *analogia fidei*, kuri pradeda nuo Kūrėjo, tad

ir nuo tikėjimo žodžio, ir, remdamasi juo, aiškina žmogų kaip Dievo ženklą ir alegoriją. Taip šiame posūkyje nuo dialektikos prie analogijos „sola fides" virsta „solus Christus".

1.2 Dialektika kaip egzistencinė interpretacija

Iš dialektinės teologijos dvasios ir jos konfrontacijos su liberaliąja teologija kyla ir *Rudolfo Bultmanno numitinimas*. Čia sunaikinami paskutiniai tiesioginio Dievo poveikio mūsiškiam gamtos dėsnių valdomam pasauliui pėdsakai. Mitui kaip dievybės ruporui, kaip pasauliui imanentiškai *numinosum* konkretizacijai paskelbiamas „sola fides" nuosprendis. Vis dėlto – kitaip negu ankstyvuosiuose Bartho darbuose – istorija čia turi lemiamą reikšmę, tik ne kaip Dievo pėdsakas, bet kaip žmogaus autentiškumo terpė. Tikėjimo objektas yra ne tie neaiškūs istoriniai dalykai, kurie anuo Išganymo metu vyko žmoguje, vardu Jėzus Nazarietis, bet tai, ką skelbė bendruomenė ir ką mums perteikia šventieji tekstai. Taip pakeitęs žiūrėjimo kampą, Bultmannas išvengia universalios ir radikalios Biblijos kritikos: krikščionio egzistavimo sąlyga yra ne Išganymo istorijos faktų žinojimas, bet kerygmos aktualizavimas, egzistenciškai ją pakartojant. Antai, Bultmanno požiūriu, Velykų pas-

laptis yra ne istorinis įvykis, atsitikęs žmogui, vardu Jėzus, bet bendruomenės tikėjimo Prisikėlusiuoju atsiradimas. Tad Kristaus įvykis yra ne kerygmos turinys, bet pati kerygma. Svarbus ne kryžiaus reikšmingumas apskritai; tikrasis Kristaus įvykis – tai tikėjimo aktualizavimas, kadaise įvykęs pirmųjų krikščionių bendruomenėje ir dabar vykstantis kiekviename tikinčiajame. Dievo Žodis yra kvietimas žmogui pakilti iš vergavimo pasauliui, išsivaduoti iš paties susikurtų saugiklių pinklių ir atsiduoti autentiškam egzistavimui Dieve. Pastarąjį jis gali pasiekti tik tikėdamas, kad Dievas jį šaukia ir jame veikia. Istorinio įvykio tikrąją prasmę galime suprasti tik analizuodami jame dalyvaujančių žmonių savimonę, tad teologija virsta *egzistencine interpretacija*. Čia Bultmannas remiasi Martinu Heideggeriu. Jo „Būties ir laiko" egzistencijos analizėse *filosofiškai* pasakyta tai, ką iš tikro nori pasakyti Naujasis Testamentas. Žmogaus buvimas – tai „rūpestis dėl savęs, kylantis iš baimės kiekvieną kartą, kai tenka tarp praeities ir ateities ryžtis: ar pasiklysti esamybių beasmenio buvimo pasaulyje, ar įgyti autentiškumą, atmetant bet kokį apsidraudimą ir beatodairiškai atsiduodant ateičiai"[9].

Bultmannas daro prielaidą, kad žmogaus nuodėmė yra ir sąlyčio taškas su Dievo malone. (Čia jis sutinka su Emiliu Brunneriu ir prieštarauja Karlui Barthui.) Tačiau susijungimui nereikia kokio ypatingo religinio ar mistinio organo, pakanka

žmogaus egzistencijos. Egzistencinės interpretacijos uždavinys: parodyti, kad ši egzistenciška sąlyga yra malonės pasireiškimo vieta, ir išreikšti malonės veikimą žmogiškojo buvimo kategorijomis.

Žmogiškosios savisaugos kvestionavimas sukelia konfliktą su anksčiau minėtais saugumo užtikrinimo būdais, būtent – *konfliktą tarp mito ir mokslo*. Senovine forma paveldėtą Šv. Raštą šiuolaikinis žmogus gali priimti kaip savo tikėjimo pagrindą tik tada, jei po mitologine paveldėtosios kerygmos struktūra jis aptiks intenciją, kuri jam ir šiandien yra aktuali. Anapusybę paverčiantis objektine šiapusybe mitas užgožia šį pirmapradį interesą. Tik nuosekliai numitindami galime atpažinti tuometinę egzistencijos sampratą. Taigi *numitinimas* suprantamas kaip tam tikra interpretacijos forma. Heideggerio „Būtyje ir laike" pateiktas supratimo kaip egzistencialo apibūdinimas yra „naujos hermeneutikos" plėtotės prielaida. Žodžio įvykis traktuojamas kaip hermeneutinis principas, kaip „tai, ką statome priešais tekstą, kad išviliotume iš jo tai, ką jis turi pasakyti"[10]. „Biblijos raštų kritiką čia sudaro ne mitologinių teiginių eliminavimas, bet jų interpretavimas; tai ne atmetimas, o hermeneutinis metodas."[11] Stoikai graikų mitus, Filonas Senąjį Testamentą, o Origenas Naująjį Testamentą interpretavo *alegoriškai*, t. y. žodžio skambesyje ieškojo daugmaž akivaizdaus abstrakčių sąvokų simbolizavimo ir personifikavimo, o Bultmanno *egzistencinė* interpretacija NT mituose at-

skleidžia įvykių, vykstančių kiekvienoje konkrečioje atskiro žmogaus egzistencijoje, asmeninį reikšmingumą. Bet koks bandymas Išganymo įvykius traktuoti kaip įvykius, vykstančius erdėje ir laike ir liečiančius nuo mūsų sąmonės bei egzistavimo nepriklausomą tikrovę, atmetamas remiantis tuo, kad jis neatlaiko šiuolaikinių empirinių mokslų kritikos. Realumo tezė Apreiškimo teiginius guldo po istorinės kritikos peiliu[12]. Tačiau požiūryje, esą „kalbėti apie Dievą" iš tikro reiškia „kalbėti apie žmogų", glūdi kitas pavojus, būtent – pavojus susiaurinti teologiją iki antropologijos, iki grynosios imanencijos teorijos. Skiriant nekritišką mitinį mąstymą nuo kritiško šiuolaikinio, neįmanoma išsaugoti tokių galutinių, visa laikančių perskyrų, kaip Dievas ir pasaulis arba disponabilūs ir nedisponabilūs dalykai. Gilus asmeninis Bultmanno tikėjimas dar priešinosi, kad kerygma būtų perleista imanencijai, bet naujoms kartoms posūkis į redukuotą baigtinybę jau buvo savaime suprantamas dalykas.

1.3 Transcendencijos netektis

Heideggerio egzistencijos analitikoje bei vėlesniuose jo samprotavimuose apie būties likimą slypinti baigtinybės filosofija nebuvo vienintelė dingstis atsigręžti į imanenciją. Religinius fenomenus

į imanentinius turinius redukavo ir visiškai kitos tradicijos, ypač tos, kurios buvo kritiškai nusiteikusios religijos bei visuomenės atžvilgiu ir kuriose Feuerbacho tezė apie projekciją užstodavo kiekvieną žvilgsnio į transcendenciją perspektyvą.

Nietzsche savąją pranašystę apie „Dievo mirtį" traktavo kaip *antžmogio* pasirodymo prielaidą, tuo tarpu vadinamoji „Dievo mirties teologija" „Dievo mirtį" laiko išlaisvinimo tikrajai *žmogystei* šiame pasaulyje prielaida. Ano epochinio įvykio sukrėtimas virsta solidarumu su kenčiančiais žmonėmis. Dorothee'jos Sölle „pavadavimo"[13] sąvoka drastiškai iliustruoja šį posūkį imanencijos link: Jėzus yra Dievo pavaduotojas, stojantis Dievo vietoje, veikiantis Jo vardu ir net už Jį pasiaukojantis; bet sykiu Jėzus atlieka ir žmonijos pavaduotojo vaidmenį. Jis yra tikrasis žmonių mokytojas, nes Dievą pavaduoja tik tas, kas pavaduoja kitus – tik šitai yra svarbu. Nėra jokio tiesioginio Dievo patyrimo, jokio ryšio su antgamte ir transcendencija. Net ir Tillichas, kalbėdamas apie tai, kas besąlygiška, iš tikro turi omenyje sąlygotą dalyką – konkrečią žmogaus istoriją. Tad nors krikščionių tikėjimo humanizavimą ir vadiname „tikėjimu Dievu", tačiau realiai čia susiduriame su tikėjimu žmogaus gyvenimu. Šiuolaikinės teologijos problematiką „vienu sakiniu galima nusakyti taip: ateistiškai tikėti Dievą. Šis paradoksalus pasakymas reiškia, kad toks tikėjimas yra suprantamas kaip tam tikro gyvavimo rūšis, kai apsieinama be ant-

gamtiško, antpasaulinio dangiškos būtybės vaizdinio ir be nusiraminimo bei paguodos, kuriuos toks vaizdinys galėtų suteikti..."[14]

Visos šios programos, ar tai būtų „Dievo mirties teologija", ar „nereliginė krikščionybė", kaip ją supranta Bonhoefferis arba Robinsonas, eliminuoja transcendenciją tradicine prasme. Nors apie transcendenciją dar kalbama, bet tai jau „transcendencija imanencijoje". Bonhoefferis rašo: „Jėzaus „buvimas–čia–už–kitus" yra transcendencijos patyrimas... Mūsų santykis su Dievu nėra „religinis" santykis su visų aukščiausia, galingiausia, geriausia būtybe – tai nėra tikra transcendencija; mūsų santykis su Dievu yra naujas gyvenimas „buvime–dėl–kito", dalyvavimas Jėzaus buvime. Ne begaliniai, neišsprendžiami uždaviniai, o visuomet šalia esantis artimas yra transcendentas."[15] Ir Johnas A. T. Robinsonas, tęsdamas šią mintį, nurodė į Jėzų Kristų, kuriame „įkūnyta tai, kas „pačiame mūsų gyvenime yra anapusiška" – meilės transcendencija"[16]. Dievas *yra* žmogaus pavidalu; Jis negyvena aukštame soste anapusybėje, Jis nėra metafizinė begalybė ar absoliutas, nėra nuo pasaulio nepriklausanti, tobulai besąlygiška būtybė, maloningai palaikanti trapų sąlygotumo pasaulį.

J. Moltmannas praturtina krikščioniškąją pasaulio patirtį *ateities* matmeniu. Jo eschatologija, apimanti visus „vilties teologijos" momentus ir gyvenanti Kristaus Antrojo atėjimo įsitikinimu, sukuria naują šiuolaikinio krikščionio pasiuntinystės sam-

pratą, kuri ne tik kitaip *interpretuoja* žmonijos istoriją, bet ir „stengiasi ją, laukiančią dieviško pakeitimo, *pakeisti*"[17].

Taip samprotaujant lieka tik vienas žingsnelis iki „politinės teologijos" (J. B. Metz), „revoliucijos teologijos" (R. Shaull) ir „išlaisvinimo teologijos" (L. ir C. Boff)[18]. Šiose koncepcijose ką tik aptartos tendencijos susijungia su sociologinių ir visuomeninių, vėliau ypač marksistinių idėjų plėtotėmis. Žmogus kaip visuomeninė būtybė protestuoja prieš siaurą, nekritišką egzistencijos teologiją ir ima svarstyti dar ir politinius įvykius. „Teologija" kaip „Dievo Žodis" virsta „pasaulio teologija" (Metz): „Pasaulio patyrimas ir santykis su pasauliu skleidžiasi... žmonių buvimo–kartu horizonte, tačiau ne „privačia" Aš–Tu–santykio prasme, bet „politine" visuomeninio buvimo–kartu prasme." Ne *vestigia Dei*, Dievo pėdsakus, bet *vestigia hominis* matome, žvelgdami į pasaulį. Divinizuotas pasaulis virsta komunikuotu pasauliu[19]. *Numinosum* išgyvename laisvėje, kuri realizuojasi šiame pasaulyje, o ne nepasiekiamo Kito transcendencijoje. Taip ir istorija, kaip baigtinio laiko vyksmas, įgyja naują svorį.

Dialektinė teologija, griežtai skirianti Dievą ir pasaulį, *egzistencinė teologija*, atsigręžianti į atskirą žmogų, ir *istorijos teologija*, pabrėžianti savo liberalias ir politines–socialines implikacijas – štai pagrindinės šiuolaikinės teologijos (ypač protestantų) formos[20]. Tillicho ar Ebelingo bandymai

rasti kompromisą, taip pat antitezės vienai ar kitai minėtų formų[21] juda šių didžiųjų temų viduje. Į šias diskusijas buvo įtraukta ir katalikų teologija. Didžiausią indėlį čia įnešė Karlas Rahneris.

1.4 Transcendentiškumo virtimas transcendentalumu

Pabrėždamas transcendentalumo idėją, *Karlas Rahneris* sugebėjo išvengti ir egzistencinei interpretacijai būdingo problemos susiaurinimo, ir imanencijos teologijos pasekmių, nors ir jis galutinį visų teologijų tikslą – transcendencijos patyrimą – aiškina iš „asmens savystovos (Selbstbesitz)" pozicijų. Heidegeriškasis būties atvirumas kaip būtybės galimybės sąlyga virsta anoniminiu ir netematizuotu Dievo žinojimu, kuriuo remiantis turi būti suprantami ir ana asmeninė savystova, kaip atvirumas būčiai apskritai, ir objektinio pasaulio pažinimas[22]. Rahnerio iškelta transcendencijos patyrimo transcendentalinio pateisinimo idėja tęsia reikšmingą Kanto tradiciją, o sykiu neatmeta vaisingų egzistencijos filosofijos impulsų. Rezultatas yra teologija, paliekanti vietos Apreiškimo pilnatvei, o kartu neišleidžianti iš akių atsakomybės pasauliui bei pavienio subjekto.

Bet kokios transcendentalinės refleksijos pradi-

nis taškas yra subjektas. Konkrečiu pavidalu jis pasirodo kaip žmogaus buvimo savystova (Selbstbesitz) ir skleidžiasi kaip savimonė bei laisvė. Tačiau šio subjekto refleksija nėra vien pasauliui priklausančios gyvos būtybės akcidentinė savybė. Laisvo žmogaus savirealizacijoje „tikrovės ir pirmapradžio buvimo–per–save asmenyje vienybė" visuomet jau yra duota[23]. Už savasties pavertimo tematizuotu savimonės objektu visuomet slypi netematizuota subjekto saviduotybė. Iš jos ir konstituojasi asmenybė, kuri aprėpia transcendenciją, atsakomybę, laisvę, istoriškumą, pasauliškumą ir socialumą, bet sykiu visuomet lieka susijusi su nesuvokiama paslaptimi.

Rahnerio samprotavimai prasideda nuo žmogaus radikalaus abejotinumo patirties. Tačiau ši patirtis negali būti realizuota jokioje *baigtinėje* sistemoje: kai tik žmogus „postuluoja (setzt) vien *baigtinio* klausimo horizonto galimybę, ši galimybė jau peržengiama, ir žmogus pasirodo kaip *begalinio* horizonto būtybė. Kai tik jis savąjį baigtinumą patiria radikaliai, jis peržengia tą baigtinumą, patiria save kaip transcendencijos būtybę, kaip dvasią."[24] Tad abejonėje būtinai pasireiškia ir tikrovės begalybės žinojimas. Transcendencija yra savojo baigtinumo mąstymo galimybės sąlyga.

Ši sąlyga nėra „žavi ir beprotiška" iliuzija, nėra tuščias niekas, „nes niekas nieko nepagrindžia". Be to, žmogus juk patiria save kaip laisvą ir atsakingą būtybę. Šioje patirtyje, kurią galime su-

prasti ir kaip atsakomybę prieš Dievą, prasiveržia religinio Kosmoso pilnatvė: „Jei žmogus tikrai yra subjektas – transcendentuojanti, atsakinga ir laisva būtybė, kuri, kaip sau pačiam patikėtas subjektas, vis dėlto visuomet jau yra sau nedisponabilus,– tai tuo iš esmės jau pasakoma, kad žmogus yra su Dievu susieta būtybė."[25]

Subjekto transcendentalinėje patirtyje, kaip anonimiškas ir netematizuotas Dievo žinojimas, glūdi asmeninės būties sąlyga: „Esame susiję su Dievu. Ši pirmapradė patirtis yra mums visuomet duota." Ji sudaro visų Dievo įrodymų ar Dievo paneigimų pagrindą, ji yra religinės veiklos ir vergavimo pasauliui bazė. Dievas kaip mūsų pačių transcendentinis pagrindas ir besąlygiška prielaida: „(...) melsdamiesi ar metafiziškai mąstydami mes tik aiškiai išsakome tai, ką savojo asmeninio būties vyksmo pagrinde visuomet jau apie save pačius neišsakyta forma žinome"[26].

Žmogus, kuris save kaip dvasinį asmenį atskiria nuo objektų pasaulio ir biologinių centrų, „kiekvienu pažinimu ir kiekvienu veiksmu *implicite* teigia absoliučią būtį kaip realų pagrindą ir kaip paslaptį". Ši, Rahnerio žodžiais, „šventoji paslaptis", kaip mūsų transcendencijos „kur link" ir „iš kur", yra ne kas kita, kaip Dievas. Sykiu žodis „Dievas" nurodo tą absoliučią pilnatvę ir tyrumą, kuriuos numanome jį tardami. Beje, apie tai neįmanoma kalbėti nei objektyvuojančia kalba, nei analogiškai, nes klasikinė analogijos samprata

(*analogia entis*) tuos turinius traktuoja kaip tarpinę sąvoką tarp univokacijos ir ekvivokacijos. Tuo tarpu Rahneris transcendenciją supranta kaip tokių kategorinių perskyrų sąlygą, t. y. minėtieji turiniai glūdi gilesniame sluoksnyje. Ekvivokacija ir univokacija yra pirmapradiškesnio santykio silpnesni modusai. Tą santykį galima būtų vadinti „gilesne analogija": „Mes patys, galima sakyti, egzistuojame pagal analogiją dėka atramos šventojoje paslaptyje, kuri visuomet išslysta mums iš rankų, nuolatos mus pačius konstituodama..."[27]

Ne tik būties atvirybės pavertimas Dievo transcendencija, bet ir santykis su istorija rodo glaudžią giminystę su egzistencijos filosofija. Istoriškumas vienareikšmiškai nusakomas kaip subjekto egzistencialas. Konkreti istorija remiasi žmogaus istoriškumu kaip „vidiniu konstitutyviu dvasinio ir laisvo subjekto momentu"[28]. Taigi žmogus yra transcendencijos ir istorijos sintezė, tačiau sykiu yra aprėptas antgamtės.

Visose Rahnerio analizėse ryškėja išankstinis žmogaus įterptumas (Eingebundenheit) į transcendenciją. Natūraliu būdu žmogus niekada negali patirti išganymo reikmės. Tam būtinas apreiškimas. Bet žmogus nėra vien gamtos dalis. Reflektuodamas save (o ši refleksija jį esmiškai apibrėžia), jis jau peržengia gyvąją gamtą. Būdamas pačiu savimi, žmogus suvokia Dievo apreiškimo galimybę, nuo kurios jis, būdamas laisvas, beje, gali atsitverti, šitaip drauge prarasdamas save.

1.5 *Vadinamasis naujasis religingumas*

Iki šiol mėginome iškelti ir aptarti kai kurias reikšmingesnes mūsų šimtmečio teologijos kryptis bei sroves, neperžengiančias europinės tradicijos. Buvo sąmoningai atsisakyta analizuoti šio laikotarpio tikinčiųjų ir netikinčiųjų *sąmonės nuotaikas,* kurios aprėpia platų spektrą nuo pamaldaus tikėjimo per apšviestąją krikščionybę bei *civil religion* (R. N. Bellah)[29] iki karingo ir beminčio areligingumo. Juk religijos filosofijai rūpi religinio *proto* formos. Tai, kas šiuose liaudies tikėjimuose yra protinga, t. y. teologiškai reflektuota, daugiausia sudaryta iš ankstesnių teologijų bei religijos kritikų. Sykiu šios refleksinės disciplinos nagrinėja ir religinėse bei pasaulietinėse bendruomenėse kylančias aktualias problemas ir galimus jų poreikius. Nes teologija ir filosofija suteikia religinei ar pasaulietinei laiko dvasiai sąvokos pavidalą (Hegel)[30].

Tuo tarpu „naujojo religingumo" sąvoka aprėpia visas tendencijas, kurios vyrauja tokiose madingose srovėse, kaip New Age ar jaunimo sektos ir kurių nepaliečia minėtoji teologinė refleksija. Iš to, ką siūlo didžiosios pasaulio religijos, iš filosofinių, mokslo populiarinimo, psichologinių ar parapsichologinių idėjų repertuaro ir iš tokių laiko dvasios manifestacijų, kaip taikos šalininkų judėjimas, ekologija ar feminizmas, eklektiškai išrankio-

jami atsitiktiniai fragmentai, kurie vėliau pateikiami kaip pasaulėžiūros, įvairių autorių darbuose įgyjančios visiškai skirtingas prasmes. Vietoj pagrindimo ir argumentacijos iškeliamas *autonomiškas išgyvenimas*. Remiamasi ne tradicijose įkūnytomis kolektyvinėmis patirtimis, o asmenine patirtimi. Atsisakius apibrėžtų patvarių bei patikrintų mąstymo tradicijų ir sąmoningai atsiribojus nuo metodologinio pagrindimo, plačiausiai atveriami vartai nekontroliuojamai spekuliacijai. Vis dėlto galima išskirti kai kuriuos, pozityvius ir negatyvius, bruožus, kurie šio „naujojo religingumo" kraštutinumus daro reikšmingus mūsų tolesniam tyrinėjimui.

Modernios pertekliaus visuomenės sąmonėje institucionalizuotų religijų irimas ir filosofinių atsakymų įvairovė sąlygoja šiuos dažnai cituojamus *atsiribojimus*:

– atsiskyrimas nuo Bažnyčių ir jų dogminių fiksacijų; stovima virš „konfesinių rietenų"[31];

– asmeniškumo ir Dievo vaizdinyje, ir individo sampratoje nuvertinimas; nėra asmeninio Dievo, o Aš turi būti išplėstas transpersonalia patirtimi;

– patirtinio erdvės ir laiko pasaulio pavertimas iliuzija, kurios pagrindą neva sudaro gilesnė tikroji realybė. Naujos fizikos bei gelmių psichologijos teorijos leidžia pažvelgti į šias naujas dimensijas;

– nusigręžimas nuo racionaliai kontroliuojamų metodų, garantuojančių vienareikšmiškumą ir in-

telektinį komunikabilumą. Šie metodai tinka tik į subjektą ir objektą suskilusiam paviršiniam erdvės ir laiko iliuziniam pasauliui.

Šie atsiribojimai siūlo ir tam tikras *alternatyvas*:

– „naujojo religingumo" puoselėjimas per individualų savęs patyrimą, kuriam reikalingas tik *vadovavimas* (Anleitung), bet ne *komunikavimas* (Vermittlung). Šių funkcijų dažnai imasi Tolimųjų Rytų išminties mokytojai (jogai, guru) arba kitokie meditacijos mokytojai;

– individo įpynimas į transpersonalią visumą, kurioje pašalintos visos ribos ir Dievas pasirodo kaip visa–vienis, antasmeniškas gyvenimo srautas;

– meditatyvus nugrimzdimas į būties pirmapradį pamatą, kur nebėra nei kančios, nei kaltės, nei neapykantos, nei meilės, nėra nyksmo nei mirties;

– žmogaus emocinių galių iškėlimas. Mistiko ar religinio mokytojo ekstazėje įvyksta susiliejimas su visa–vieniu. Jausmas nelieka intelekto skirtumų paviršiuje, bet prasiskverbia į gelmę ir pažindamas patiria Aš ir Dievo tapatybę.

Šios gnostinės spekuliacijos susiejimas su *bendra prasmės problema* „naująjį religingumą" daro ypač patrauklų. „Gyvenimo prasmės" ieškojimas tampa religingumo kriterijumi. Kadangi ši gyvenimo prasmės išraiška greičiau yra savaime–suprantamybių paneigimas negu vienareikšmiškai atsakomo klausimo vaizdinys, tai dažnai jaunatviškas orientyrų ieškojimas, bendras pasimetimas, aiš-

kios pozicijos stoka ar hiperkritinė arogancija painiojama su religingumu. Visiškai išleidžiama iš akių, kad prasmė visuomet yra ir kažkas, ką priimame kaip fiksuotą duotybę, o ne vien autonomiško Aš savivalės veiksmas[32].

Sugretinę 1.1–1.4 skyreliuose aptartas teologiškai refleksuotas religingumo formas matome, kad čia iš akių išleidžiami svarbūs religinio proto momentai, būtent – santykis su Apreiškimu, kaip visiškai Kito kreipimusi, į kurį negali būti vien emociškai sureaguota, ir intelektualiai atsakingo pateisinimo reikalavimas. Šis proto atsisakymas daro „naująjį religingumą“ neprotingą. Tad pastarasis nepriklauso religinio proto *formoms*. Jis negali išlikti, nes neatlaiko jokios kritinės diskusijos ir sąmoningai atsisako bet kokio komunikuojamo fiksavimo, viršijančio tiesioginį asmeninį ryšį. Bet kaip tik tai mes ir laikysime svarbiausiąja religinio proto formų patvarumo sąlyga.

2. Religinis protas kaip kritinis savęs iškėlimas

Švietimas užbaigia religinio proto savęs iškėlimą: šis protas suvokia save kaip iliuziją ir tironiją, iš kurios tikrasis žmogus turi išsivaduoti. Tačiau tei-

ginys, esą Feuerbachas atliko esminę religijos kritiką, netenka savo įtikinamumo, kai pamatome, kad savikritiškas „laisvamanis" toliau tęsia išlaisvinimą. Išlaisvinimas Niekui sukelia neviltį (Kierkegaard, Nietzsche). Tad kiekviena karta jaučia reikalą vis iš naujo stoti į kovą prieš religijos sukeltą painiavą ir redukuoti religijos objektus į epifenomenus, kurie tik ir gali būti diskutuojami šiuolaikiniame pasaulyje. *Religijos fenomenų redukcija* virsta užbaiga filosofijos, kurios Logos jau nuo pat pradžios atsiribojo nuo mito.

2.1 Filosofija kaip Švietimas

Reduktyvaus svarstymo pavyzdžių randame jau *filosofijos pradžioje*. Jų pilna ir visoje jos istorijoje. Ksenofanas, sakydamas, kad „jei turėtų rankas ir jaučiai, arkliai arba liūtai, arba mokėtų tapyti ir kūrinius kurti kaip žmonės, jautiškos išvaizdos jaučiai, arkliai gi arkliškos imtų savo tapyti dievus ir kūnus priskirtų jiems tokius, kokius, tikriausiai, ir patys dabar kiekvienas jų turi"[1], užbėga Feuerbachui už akių. Protagoras pirmasis propagavo agnosticizmą: „Apie dievus aš negaliu žinoti, ar jie yra, ar jų nėra, nė kokios jie yra išvaizdos, nes daug kas trukdo tai sužinoti: negalėjimas jų matyti ir per trumpas žmogaus gyvenimas." O Kritijas

atvirai šneka, kaip „vienas vyras sumanus, didžiai protingas, sugalvojo nedoriems mirtingiems baimę, kad bijotųsi, jei ką net paslapčia darys, kalbės ar pagalvos, iš to jis įvedė dievybės sampratą"[2]. Iš dievų baimės žmones bandė išlaisvinti Epikūras. Tiesa, jis neabejojo dievų egzistavimu ir neatkalbinėjo tikinčiųjų nuo religinio kulto, nes tobulieji dievai verti pašlovinimo. Vis dėlto remdamasis iš Demokrito perimta gamtos koncepcija, jis galėjo teigti, jog dievams pasaulis visiškai nerūpi, tad žmonės neturį jų bijoti: pasaulis nėra nei dievų sukurtas, nei jų valdomas; kadangi siela po mirties nebeegzistuoja, ji nepatiria pomirtinio pasaulio kančių[3].

Nors vienoje ar kitoje epochoje kritikų balsai ir nebuvo tokie įtaigūs, tačiau negalima ignoruoti nebylios abejonės, kuri visais laikais bent tylomis artikuliuodavo savo priekaištus religijai. *Ankstyvosios scholastikos* laikais apie Anzelmą Bezatietį susitelkę dialektikai buvo vadinami *sophistae*. Berengaras Tūrietis laikė dialektiką teologijos teisėja. Nesunku įsivaizduoti, kad dialektikos primatas ne visuomet reikšdavosi tik pozityviais teiginiais apie religijos objektus. Kai Anzelmas Kenterberietis, bandydamas įrodyti Dievo buvimą iš Jo sąvokos, tvirtina, kad pasakymą „kažkas, ko nieko daugiau negalima sugalvoti" supranta ir ateistas, darosi aišku, kad net Viduramžiais ateizmas buvo tikrovė, su kuria verta pasiginčyti. Kai *brandžiaisiais Viduramžiais* įsigalėjo aristotelizmas, teko

ieškoti naujų interpretacijų bei aiškinimų, kad galima būtų pašalinti nekrikščioniškas šios doktrinos išvadas, susijusias su averoistų panteizmu, pasaulio amžinumo pripažinimu ir visų pirma sielos nemirtingumo neigimu. Tai, kad vėlyvaisiais Viduramžiais nominalizmo pagimdyti skepticizmas ir kritika plito ne tik scholastikos viduje, bet ir buvo pradėjusios ardyti pastarąją, darosi aišku prisiminus Mikalojų Otrekūrietį – šį „Viduramžių Hume'ą“[4]. Abejonė dėl substancialumo, priežastingumo ar tikslingumo pakirto kai kurių tradicinių koncepcijų šaknis. Tezių pasmerkimai, eretikų persekiojimai ar procesai nebegalėjo sulaikyti areliginio mąstymo plitimo.

Nuo *Renesanso* ir *Švietimo* laikų išlygos religijos atžvilgiu tapo intelektualinio patoso dalimi. Metafizika visa jėga puolė ir bandymus išgelbėti krikščioniškąjį tikėjimą, suteikiant jam natūraliosios religijos pavidalą. Pierre Bayle skelbė argumentų bejėgiškumą sprendžiant religijos klausimus. Hume'as teigė tikimybių teoriją įrodžius, kad mechanikos teorijos yra pakankamai pagrįstos, ir galima atsisakyti religijos pagrindimo. Voltaire'o teiginys „jei Dievo nebūtų, reikėtų jį išgalvoti“ išreiškia paplitusį cinizmą, mintantį religinių institucijų klaidomis. Galima nesunkiai rasti daugybę Švietimo epochos religijos kritikų ir citatų iš jų veikalų. Tad nėra reikalo jų plačiau aptarinėti[5].

Taip Švietimo epochoje autonomiškas protas,

sąmoningai įimantis į savąjį racionalumą visas religingumo priešybes, įgijo baigtinį pavidalą. Ši raida nėra koks vien mūsų kultūrai būdingas dalykas. Nuoroda į kitas kultūras, kurios išvengė šitokio proto įsivyravimo, mėgina pateikti alibi, kuris apskritai nėra tvirtas[6]. Mūsų dienomis intensyviai puoselėjamas prieglobsčio ieškojimas Azijos kultūrų ne–racionaliose elgesio formose turi tik egzotiško žavesio pranašumą prieš analogišką atsigręžimą į Vakarų mistiką. Problemos lieka tos pačios.

2.2 Projekcijos tezė kaip moderni religijos kritikos forma

Genetinio aiškinimo sėkmė naujuosiuose moksluose davė vaisių ir religijos sferoje. Feuerbachas pritaikė šį aiškinimą religijos turinių atsiradimui ir kartu pateikė pagrindines modernios religijos kritikos sąvokas, kurių idealistines užuomazgas randame jau polemikoje dėl Johanno Gottliebo Fichte ateizmo[7]. Daugelio mąstytojų nuo Descartes'o iki Hegelio atkaklūs bandymai suvokti protą remiantis Dievo egzistavimu buvo sužlugdyti paties šio proto. Hegelio žmogaus savimonės sudievinimas virto Dievo idėjos sužmoginimu. Žmogus galutinai tapo visų daiktų matas. Švietimas su

savuoju nuo pat pradžių įtvirtintu priešiškumu viskam, kas dieviška, vis dėlto išlaikė tam tikrą prietaro atspalvį, o šio pozityvaus religinio ketinimo reinterpretacija reiškė galutinumą, kurio joks žmogus negali išvengti.

Viskas atrodo labai paprasta ir aišku: religinė sąmonė yra tobulas projekcijos mechanizmas, kuris žmogaus santykį su savimi, kaip su rūšimi, paverčia tariamai objektyvia religija. Kaip gamtinė būtybė, žmogus nuolat patiria savo ribotumą, kurį stengiasi įveikti. Jis siekia begalinės laimės ir nemirtingumo. Pažindamas savąją esmę, žmogus trokštamą begalybę laiko kažkuo, kas nuo jo atskirta ir savarankiška, anapusiniu Dievu. Feuerbachui atskleidus šį mechanizmą, dieviškieji predikatai, kaip žmogaus rūšies esminiai bruožai, išlaikė savo neliečiamą orumą. Tik ateizme žmogaus dieviškosios savybės pagrindė tikrąjį humanizmą. Tik tas, kuris išsivadavo iš anų objektyvuojančios Dievo koncepcijos netikrų vaizdinių valdžios, gali įveikti savojo nereflektuoto gyvenimo baimę ir bejėgiškumą ir laisvai tobulėti žmogiškojoje kultūroje.

Marxas pasičiumpa projekcijos ir susvetimėjimo sąvokas ir perkelia Feuerbacho antropologiją į socialinių santykių sferą. Čia jam nereikia plėtoti kritinio aparato, nes, jo nuomone, religijos kritiką užbaigė jau Feuerbachas. Vis dėlto pastarojo susvetimėjimo sampratą dar gaubia pamaldumo nimbas, o žmogaus susidvejinimą Feuerbachas tik

konstatuoja kaip istorinį faktą. Dabar reikėjo atskleisti minėto susidvejinimo pamatus ir iš jų nukalti politinės kovos ginklą. Kadangi žmogus yra *pasaulio* būtybė, įjungta į valstybę ir visuomenę, tai ir religija kyla kaip tik iš šių pasaulio elementų. „Religinis skurdumas kartu yra tikrojo skurdo *išraiška* ir *protestas* prieš tikrąjį skurdą. Religija – tai engiamos būtybės atodūsis, beširdžio pasaulio širdis, nes ji yra bedvasės santvarkos dvasia. Religija yra liaudies *opijus*."[8] Tik tada, kai bus atskleisti tie ryšiai ir kai keičiant visuomenę bus pašalinta istorinė tokio bėgimo nuo realybės būtinybė, žmogus galės įveikti savąjį susvetimėjimą ir, visiškai išsivadavęs nuo bet kokių projektyvinių įkyrumo neurozių, tapti laimingas.

Feuerbacho atradimas kartą visiems laikams parodė tą pavojų, kuris gresia kiekvienai religinei sąmonei: pagunda susikurti sau tokį tikėjimą, koks atitiktų jos norus. Kadangi religija susijusi su *visiškai* Kitu, niekados neįmanoma išvengti priekaištų dėl savavališko konstravimo. Jei nenorime kalbėti apie Nieką, bet kokiame kalbėjime apie Dievą turi būti vaizdiniai, taigi ir antropomorfiniai elementai. Tačiau tai dar nereiškia, kad koreliatas, apie kurį kalbame, apskritai negali egzistuoti. Vidinio nuoseklumo įspūdis pridengia šios mąstysenos prielaidas. Teiginys, kad visa, kas susiję su religijos dalykais, turi būti redukuota į žmogaus savybių eksplikaciją, gali būti teisingas tik tada, kai tariame, jog religija neturi nieko ben-

dra su tikrove. Vien poreikių struktūra negali paaiškinti pasekmių. Tad darosi aišku, kad tezė apie projekcinį religijos pobūdį yra ne *aiškinimo* instrumentas, bet *išpažinimo* aktas, kuris turi ir imunitetą visiems priekaištams. Kaip tik dėl šio imuniteto nuorodos į Feuerbachą ir Marxą dažnai aptinkamos ir mūsų dienomis. Šiuolaikiniuose sociologiniuose tyrinėjimuose religijos projekciškumo tezė laikoma savaime suprantamu dalyku[9]. Mitas ir religija esą pasenę modeliai, vaistas nuo „pasaulio iracionalumo baimės" (E. Topitsch)[10].

Projekcijos struktūra būdinga ir demitologizacijos programai: religingumas kaip egzistencijos forma, kaip bendrosios žmonių rūšies paskutinis likutis. Ypatingą reikšmę projekciškumo argumentas įgyja tuomet, kai krikščioniškoji teologija bando atsiriboti nuo religingumo kaip pasaulietiško fenomeno. Rūpinantis neįpulti į žmogiškąsias projekcijas, leidžiama kalbėti tik save apreiškiančiam Dievui. Žmogiškasis pažinimas nuvertinamas iki atvaizdų kūrimo galios, kurią visuomet galima įtarti projekciškumu. Tai paradoksali pirminės Feuerbacho intencijos – bandymo būtent apreiškimą demaskuoti kaip žmogišką iliuziją – antitezė.

Nors minėtų pavyzdžių istorinis, socialinis ar mentaliteto kontekstas yra visiškai skirtingas, argumentų už religijos redukciją logika panaši. Religija redukuojama į *metafiziką, psichologiją* arba *sociologiją*. Pradedama nuo metafizikos.

2.3 *Redukcija į metafiziką, psichologiją ir sistemų teoriją*

Po to, kai ikisokratikai iškėlė klausimą apie pirmuosius būties pradus, religiją vis labiau ir labiau imta traktuoti kaip bandymą atsakyti į šį pirmapradiškumo klausimą. Aiškindami pasaulio tvarką, ikisokratikai mėgino remtis *archai*, o žmonės, kuriems proto pretenzijos dar buvo svetimos, rėmėsi metafizines funkcijas atliekančiai *dievais*. Buvo bandoma konstituoti prasmės horizontus ten, kur betarpiška žmogiškoji patirtis atsitrenkia į beprasmybę. Istorijos apie dievus ir mitologijos plėtojo bei aiškino tikrąsias žmogaus aplinkos sąsajas. Mitas atliko metafizikos pakaitalo vaidmenį, gamtos reiškinių bei jėgų personifikacijos darė įmanomą savitą logiką ir priežastingumą turintį pasaulėvaizdį. Tačiau moksliniam mąstymui vystantis, mitologija darėsi nebereikalinga. Ji vis labiau apsiribojo tomis sritimis, kurios kol kas buvo mokslui neprieinamos ir kurios buvo laikomos religijos sritimis. Tačiau tolesnis mokslo vystymasis nuolat vertė abejoti religijos kaip universalaus prasmės momento statusu. Kanto grynojo proto kritika, nurodžiusi *mokslinės* metafizikos galimybės sąlygas, galiausiai pavertė religiją reguliatyviąja idėja. Ji parodė problemas, kurias protas dar privalės spręsti.

Šioje schemoje nurodytose religijos redukcijose

galima pastebėti dvi *kryptis*. Pirmiausia tai visose švietimo formose pasireiškiantis mito pakeitimas modernia ontologija. Antra, religijos redukcijos bandymas atsakyti į *visus* klausimus, remiantis kaip tik šia nauja ontologija. Tad senosios religijos darosi nebereikalingos. Taigi abiem atvejais redukcija remiasi įsitikinimu, kad moderni ontologija yra pranašesnė už mitų ar religijų teiginius.

Iki šiol nagrinėjome tik religijos redukavimą metafizikos požiūriu. Tačiau šiandien ši redukcija dažniausiai krypsta į *psichologiją*. Mat beprasmybės patyrimas nėra vien intelekto dalykas. Jo pasekmės pirmiausia yra afektyvios. Nuo seniausių laikų religinei sąmonei buvo būdinga to, kas svetima, kas kelia grėsmę, to, kas neišvengiama, baimė. Atsiradus savimonei, aukštesnieji primatai sužinojo apie savo baigtinumą. Tad abejotinas jiems tapo ir jų pačių egzistavimas. Todėl teorinis religijos formavimasis nuolatos buvo susijęs su psichologiškai būtinu stabilizavimu. Susitaikius su dievais, tapo lengviau gyventi. Baimę įveikė ritualas, ir žmogus pasijuto galįs pats tvarkyti savo gyvenimą dievų nužymėtuose rėmuose. Darvinizmas galutinai paaiškino ir pagrindė projekciškumo tezę.

Psichologinius aspektus pirmiausia aptinkame nagrinėdami blogio pasaulyje problemas. Svarstant šiuos klausimus, ne visuomet prieinamas visiškas pateisinimas. Pakanka bent žinoti, kad pasaulio kančios plaukia iš dievų valios. Tik tose

teologijose, kurios pripažįsta metafizinius argumentus, išsivysto teodicėja. Psichologiškai motyvuotos redukcijos dažnai remiasi tokiais pateisinimais. Tačiau ir čia susilaukiama kritikos. Oponentų akimis žiūrint, bet koks pateisinimas dūžta atsitrenkęs į brutalią pasaulyje pasklidusios kančios realybę. Prieštaravimai tarp dievų idealizuotų vaizdinių ir jų nesugebėjimo taip tvarkyti pasaulį, kad jame nebūtų kančios, yra pernelyg provokuojantys, kad galima būtų rimtai priimti tuos aiškinimus.

Ir psichologiškai argumentuojančios redukcijos atveju yra aišku, kad pastaroji remiasi *ontologinėmis prielaidomis*. Suponuojama tam tikra realybės struktūra, kuriai priešinamas idealizuotas vaizdas. Laisvės ir būtinybės santykis, galimybė mąstyti ir tokį pasaulį, kuriame nėra kančių, ir tokį, kuriame daug kenčiama, svarstymai apie tai, ką Dievas gali ir ko negali padaryti – visa tai turi prasmę tik tada, kai laikomasi vienareikšmės ontologijos ir geležinės logikos.

Aukščiau apžvelgtos *metafizinės* funkcijos ir ką tik aptarti psichologiniai pateisinimai gali būti traktuojami kaip tam tikros *sociologinės* funkcijų visumos, kuri įteisina visuomenines institucijas ir paverčia pastarąsias stabiliais dariniais, momentai. Ir metafiziniai, ir psichologiniai principai bei jų religiniai pavidalai galiausiai reikalingi tam, kad šansai žmonijai išlikti būtų didesni. Pasirodo, kad tiesa ir dorovė yra *funkciniai* dydžiai. Vienintelė

prasmė yra žmonių giminės egzistavimo faktas. Taigi metafizika, psichologija ir sociologija tik išreiškia *bendrosios sistemų teorijos*, kuri tikrovę traktuoja kaip sistemos išlikimą, skirtingus aspektus. Tam tikroje stadijoje sistemos stabilumą pažeidžia kongnityviniai, afektyviniai ir komunikatyviniai procesai. Prasmės klausimas, mirties baimė ir konkurencijos patirtis ima kelti grėsmę natūraliai sistemos visumos tėkmei. Todėl žmogus ima konstruoti *epifenomenus*, garantuojančius šios tėkmės tolydumą. Sistema funkcionuoja tol, kol šie epifenomenai lieka neidentifikuoti kaip epifenomenai. Kai suvokiama, kad religiniai reiškiniai yra epifenomenai, sistemai vėl ima grėsti pavojus. Tai mūsų laikų sindromas. Ieškoti trečiųjų fenomenų (naujojo humanizmo ar naujojo betarpiškumo) – tai uždavinys, kylantis apsišvietusiai sąmonei, kuri religingumą kaip epifenomeną pašalina iš savisaugos mechanizmo.

3. Religinis protas kaip filosofinės refleksijos modusas

Religinis pasaulio supratimas, gautas remiantis teologinėmis Apreiškimo instancijos prielaidomis, ir tokio supratimo konfrontavimas su kritiniu pro-

tu – tai kraštinės religinio proto formų spektro pozicijos. Tarp abiejų šių religinio filosofinio mąstymo formų plyti didžiulis kitokių religijos filosofijos koncepcijų laukas. Nuo tada, kai religijos filosofija tapo pripažinta filosofine disciplina, kiekviena filosofų karta mėgino rasti naują kelią į religiją per filosofinę refleksiją. Dar tada, kai nebuvo dialektinės teologijos, bet projekcijos teorija jau buvo paplitusi, Ernstas Troeltschas iškėlė mintį, kad būtina religinį mąstymą įterpti į bendrą visko, kas mąstoma, kosmosą: „Tikrosios dalykų padėties ir sąryšio akivaizdoje neįmanoma rasti kokių kitų religijos apraiškų bei realizacijos formų, kaip tik tas, kurias aptinkame begaliniais ryšiais su ja susijusiame dvasiniame gyvenime."[1] Mūsų dienomis praradus šį „dvasinio gyvenimo" kosmosą, religija neišvengiamai pateko į nekoordinuoto mąstymo sūkurį. Jai beliko tik demonstruoti savo sau–pakankamumą.

3.1 Religijos įjungimas į filosofijos sistematiką

Mūsų amžiaus pradžioje dar egzistavusioms paskutinėms religijos filosofijos sistemoms daugiausia rūpėjo klausimas, kaip „religijos sąvoką" paversti „filosofijos problema" (Hermann Cohen)[2]. Ir

neokantininkai, ir mąstytojai, nesilaikę Kanto „kopernikiškojo perversmo" (pagal Johanneso Husseno klasifikaciją, priklausą ne „kritiniam", bet „spekuliatyviajam" tipui), traktavo religiją kaip bendrąjį kultūros faktorių (Cohen), kaip kultūros gyvenimo viršūnę (Jonas Cohn), kaip dialektinės vertybių tikrovės pozityvų atskleidimą (Friedrich Brunstäd), pagaliau kaip stabilų vertybių kosmoso elementą[3]. Neokantizme religinių fenomenų pobūdį lėmė transcendentalizmas. Net Coheno, kuris religiją glaudžiai siejo su Mozės tradicija, darbuose religija turi prasmę tik visa apimančio sąmonės vienumo kontekste. Jis atkreipia dėmesį į „filosofijos imanentiškumą visoms svarbiausioms kultūros kryptims". Kai Mozė patiria Dievą kaip Esantįjį, tai Dievas yra būtis filosofinės sistematikos prasme. „Mistika yra tik šalutinis religijos kelias" ir „mokslinio mąstymo klystkelis". Dar daugiau: „Mokslo niekintojai yra pikčiausi religijos priešai."[4] Kelias į religiją, žinoma, veda tik per mokslo sistematiką. Tai, kad transcendentalinės sistemos viršūnė drauge turi būti interpretuota ir etikos požiūriu, vėl yra nuoroda į Kantą. „Etikai būtina ir Dievo, ir žmogaus idėja",– sako Cohenas. „Ne tik Dievas, bet ir žmogus turi būti išsaugotas. Tai galutinė religijos prasmė." „Religija atsiranda tik tada, kai žmogus (...) kaip lygus stojasi greta Dievo."[5]

Neokantininkų argumentacija tėra vienas pavyzdys iš daugelio. Tačiau *idealistinėse* koncep-

cijose transcendencija pabrėžiama labiau. Rudolfas Euckenas bando įrodyti, kad religiją derėtų metafiziškai traktuoti kaip dvasinio gyvenimo sąlygą. „Noologinis metodas" parodo, kad religija yra moralės, mokslo ir asmenybės sampratos filosofinė prielaida[6]. Neoplatoniškos reminiscencijos, nuorodos į Johanną Gottliebą Fichte ir ypač į Hegelį (Brunstäd) apibrėžia šį „religinį idealizmą". Religija kaip „asmens besąlygiškos vertybinės tikrovės išgyvenimas"[7], anot Brunstädo, susaisto vertybių priešybės fenomeną ir daro galimą asmens saugumą ir patikimumą. Drauge nuolatos pabrėžiama, kad nėra jokios atskiros nuo kitų vertybių šventybės srities, ir nuolatos reikalaujama įjungti religiją į bendrąjį filosofinį mąstymą.

Nuosekliausiai religiją į filosofiją įjungė ir plačiausiai filosofijos kategorijų pagalba religinę mintį išplėtojo mąstytojas, kurio darbuose filosofijos sistema pasiekė viršūnę – *Hegelis*. Jo dialektika ne tik leido pajungti religiją spekuliatyviajai filosofijai, bet ir pasiekti jų tapatybę.

Iš pradžių atrodo, kad Hegelį domina tik religinė žmogaus *sąmonė*, t. y. subjekto santykis su Dievu. Religija žmogui čia pasirodo tik kaip vaizdinys, be įžvalgos. Tačiau kadangi sąmonės judesiai kiekvienoje raidos pakopoje yra ir absoliučios dvasios momentai, *religija* (nors ji ir yra tam tikras veiksmas žmogaus sąmonėje) atsiskleidžia kaip *dieviškosios dvasios kūrinys*, tuo atskleisdama ir visą savo tiesą. Filosofinė refleksija (kurios forma

pranoksta religijos formą) suteikia religijai papildomą pateisinimą. Kai žmogaus sąmonė tampa religine sąmone, Dievas pats save joje suvokia. Tad, viena vertus, filosofijos tikslas yra pažinti Dievą, bet, kita vertus, šis pažinimas pats yra dieviškas vyksmas. „Taip religija ir filosofija sutampa. Iš tikro filosofija pati yra liturgija, yra religija..."[8]

3.2 *Religija kaip fenomenas* sui generis

Mintis traktuoti religiją kaip specifinį, iš nieko kito neišvedamą reiškinį, filosofijoje kilo gana vėlai. Bet jos pasekmės dėl to buvo tik reikšmingesnės. Priešinantis kritinėms tendencijoms, reikalavusioms laikyti religijos fenomenus epifenomenais, ir priešinantis visa aprėpiančios filosofijos integracinėms pretenzijoms, gana ilgai buvo bandoma apginti religiją tiesiog konstatuojant, kad ji negali būti filosofijos tema. Nei aristoteliškoje–scholastinėje, nei platoniškoje–augustiniškoje tradicijoje religijos fenomenai *nebuvo traktuojami filosofiškai* (griežtąja žodžio prasme). Nors buvo pripažįstama, kad egzistuoja specifinis religinis pažinimas ar, atitinkamai, specifinis religinis patyrimas, tačiau buvo sakoma, kad ir viena, ir kita yra anapus filosofijos. Filosofai gali prasiskverbti iki abstrakčios absoliuto bendrybės, tačiau ap-

reikštojo Dievo gyvoji pilnatvė jiems neprieinama[9].

Naują požiūrį šiuo klausimu pirmieji pasiūlė *vertybių filosofijos* atstovai. Antai Albertas Görlandas apie šventybę kalba kaip apie ketvirtąją, aukščiausiąją vertybių sritį. Šitaip jis visiškai įtraukė religiją į filosofijos „vertybių kosmosą", bet jau Wilhelmas Windelbandas esminiu šios srities elementu laiko transcendenciją, o Georgas Mehlis baigtinybės ir begalybės santykį traktuoja kaip pagrindinę antinomiją, kurioje susitinka žmogiškoji patirtis ir religija[10]. Taip buvo paruošta dirva požiūriui, pagal kurį religinės prasmės funkcijos yra pirminės pasaulio prasmės funkcijų atžvilgiu. Ryšiai su vertybių sąvoka tapo nebe tokie glaudūs: vertybės gauna savąjį reikšmingumą iš to, kas besąlygiška.

Tačiau visišką savarankiškumą religiniai fenomenai įgijo tik *fenomenologijoje*. Ypač *Maxas Scheleris* pabrėžė skirtumą tarp religijos ir metafizikos. Scheleris rėmėsi įsitikinimu, „kad žmogaus dvasioje glūdintis religijos šaltinis yra *visiškai ir iš esmės* kitas nei filosofijos ar metafizikos šaltiniai ir kad religijų kūrėjai – didieji *homines religiosi* – priklausė visiškai kitokiam žmonių dvasios tipui negu metafizikai ir filosofai"[11]. Religijos dalykai dabar pasirodo kaip specifinė, visiškai pati iš savęs duota duotybė, lygiavertė kitoms duotybių rūšims. Anot Schelerio, „teiginys apie *religinės patirties pirmapradiškumą ir neredukuojamumą*"

„yra *pirmoji tikra* bet kokios religijos fenomenologijos *tiesa*". Be to, religiniai išgyvenimai nėra vien ypatingų sugebėjimų žmonių savastis, „kiekviena baigtinė dvasia tiki arba Dievą, arba stabą". Religiniai fenomenai, kaip ir kitų rūšių objektai, yra tikrovės dalis, o šventybė yra *a priori* kategorija[12]. Šio *a priori* nederėtų painioti su „religiniu *a priori*", paplitusiu apie 1900 m. Troeltscho dėka. Pastarosios sąvokos prasmė kyla iš Kanto. Ji buvo savavališkai perkelta į filosofinės sistemos viduje telpančios religijos sritį ir turėtų būti traktuojama kaip nuoseklus sistemos sąvokų visumos praplėtimas[13].

Drauge su šiuo religijos vertės atkūrimu filosofijoje religijotyrinėse disciplinose buvo atrastas mitas. Mitą imta traktuoti kaip *numinosum* patyrimo instanciją. Nors mito negalima tapatinti su religija, tačiau abiem atvejais turime daug panašių elementų. Rudolfas Otto *numinosum* aprašė religijos fenomenologijos priemonėmis; Walteris Friedrichas Otto mitiškumą aptiko kalboje; Jeanas Paulis Vernant'as atkreipė dėmesį į mito „dvasios architektūrą"; Karlas Kerenyi traktavo mitą kaip dieviškumo apraišką ir laikė jį labiausiai savaime suprantamu dalyku, o Mircea Eliade mito archetipuose įžvelgia bendriausius konstitutyvius žmogaus elementus[14].

3.3 Mūsų laikų savyje–pakankamumas

Mūsų amžiaus pradžioje religijos filosofija įtvirtino religiją bendrosios vertybių filosofijos sistemoje ir fenomenologijos aprašymuose. Religijos išvedimas iš esamos filosofinės sistemos bendriausių principų atrodė toks pat savaime suprantamas dalykas, kaip ir jo alternatyva – tiesioginė šventybės vertybių įžvalga. Vėliau abu šie keliai buvo gerokai modifikuoti. Filosofinės sistemos stygius ir abejonės dėl materialiojo a priori vertė ieškoti *didžiausio bendro patyrimo*, kuriuo remiantis galima būtų bent jau iš esmės įteisinti religinius fenomenus. Taigi nuo šiol religijos filosofijos refleksijos dėmesio centre jau nebe *turinio plėtojimas*, bet *įteisinimo klausimas*.

Po pradinio susižavėjimo naujai atrastais religijos dalykais ir šventybe ateina santūrus skepsis. Daugelis filosofinių bandymų remiasi *minimalia baze* ir bando prasiskverbti iki gyvenime aptinkamų religijos fenomenų reikšmingumo. Todėl tyrinėjimų rezultatai darosi abstraktesni ir bendresnio pobūdžio negu fenomenologinių aprašymų ar vertybių teorijos sistemų rezultatai.

Tokia minimalia baze mūsų sekuliarizuotame pasaulyje remiasi, pavyzdžiui, *Bernhardo Welte* religijos filosofija. Jo samprotavimai plaukia iš „trijų faktų", kuriuos galima nusakyti kaip pagrindines filosofijos patirtis. Pirmasis faktas – tai tie-

siog mūsų buvimas. Tai, *„kad mes esame*, tarp kitų žmonių, mūsų visuomenėje, mūsų pasaulyje", yra nepaneigiama; tai neabejotinas visų tolesnių svarstymų pagrindas[15]. Beje, lemiamą reikšmę čia turi tai, kad šiam faktui priklauso ir „šviesa, arba atvirumas daugeliui galimų patirčių", „kurias mes patys savyje ar mūsų visuomenėje, ar mūsų pasaulyje galime patirti ir patiriame". Tačiau kartu su patirtimi „Kad" mums duota ir „Nieko" patirtis: mes žinome, kad *„ne visuomet buvome* ir *ne visuomet būsime"*. Niekas čia nėra abstraktus neigimas. Tai nuosavo buvimo, taip pat kitų žmonių, visuomenės, aplinkos buvimo neigimas. Buvimas jau yra atviras tolesnėms galimoms patirtims, tad Niekas yra atviras dviem visiškai skirtingoms patirtims, t. y. jis dviprasmiškas: „arba kaip *nykstamo Nieko* patyrimas, arba priešingai – kaip *absoliučios paslėpties* patyrimas"[16].

Anot Bernhardo Welte, ši Nieko dviprasmybė iš pradžių yra neišsprendžiama. Tačiau įmanoma ją svarstyti. Kartais Niekas sukelia „atstumiančią dinamiką", tokias reakcijas, kai mėginama nuo jo pasprukti pasineriant į veiklą ar utopiją, griebiamasi „imunizavimo prieš neišvengiamybę strategijų". Reikėtų tam atsispirti, intelektualiai sąžiningai pažvelgti faktams į akis ir pažinti Nieko matmenis: jo begalybę ir neišvengiamumą, o kartu ir jo siaubingumą. Tyliąją Nieko galią Welte vadina *besąlygiškumu*: „Nieką galime vadinti besąlygišku, nes nuo jo neįmanoma pasprukti ir nėra

jokios prasmės su juo derėtis. Jis ateina, pasiima ir laiko, nesvarbu, ar jį kas kvietė, ar nekvietė, ar apie jį kas galvojo, ar ne."[17]

Šie matmenys nurodo trečiąjį faktą, būtent – kad „būti–kam–nors (Dazusein) (...) mums yra svarbu, esame tuo suinteresuoti"[18]. Augustino raštuose randame tokią formuluotę: „Mes esame ir žinome, kad esame, ir mes mylime šį savo buvimą ir žinojimą." Heideggeris rūpesčio egzistencialą ima buvimo analizės pagrindu, o Habermasas taria, kad teorija ir praktika yra galimos tik intereso dėka[19]. Welte šią trečiąją patirtį sukonkretina dar ir kaip reikalavimą, „kad šis buvimas būtų prasmingas". Nieko galimybė mano paties buvimo atžvilgiu iškelia prasmės klausimą: „Kokią apskritai turi prasmę tai, kad aš esu...?" Pagaliau Nieko galimybė žmogaus buvimo atžvilgiu suteikia šiam klausimui etinę dimensiją: „Kokią prasmę turi tai, kad mes, žmonės, apskritai visi esame?" Taip aptiktas interesas yra kartu ir bendražmogiško solidarumo interesas. Iš šio *„prasmės postulato"* galima išvesti visas pavienių žmonių, žmonių grupių, sociumo ar kultūros pastangas[20].

Welte pabrėžia, kad „net sąmoningo prasmės atsisakymo kraštutinumas (...) yra įmanomas tik tada, kai turime tam tikrą *išgyventą ir paties gyvenimo aprėptą* prasmės projektą"[21]. Tad prasmės postulatas yra prieinamas *kiekvienam* žmogui kaip faktas. Čia nereikia kokio papildomo akto, kuris darytų neįmanomą beprasmybės pasirin-

kimą. Juk jau pats šis pasirinkimas suponuoja įsitikinimą, kad prasmė yra būtina. Iš šios toli siekiančios tezės kyla išplėtotos ir etiškai pagrįstos religijos filosofijos galimybė. Meilė ir ištikimybė, teisingumas ir neteisybė, laisvė ir protas – visa tai bus neįmanoma, jei laikysimės radikalaus požiūrio, jog prasmės nėra. „Niekas, suprantamas ir aiškinamas kaip nykstamas Niekas, daro iš esmės abejotiną bet kokią prasmę ir bet kokią etinę žmogaus nuostatą." Kadangi toks požiūris atrodo visai nepriimtinas, prasmės postulatas tampa neišvengiamas, akivaizdus (nors ir neverčiantis būtinai paklusti) *pagrindinis etinis postulatas*. Ši mintis panaikina Nieko dviprasmybę. Tuščias Niekas yra slepiantysis Niekas: „Besąlygiškos, bet pasitraukusios ir paslėptos tikrovės ženklas ir pėdsakas."[22] Taip Welte prieina išvadą, kad per filosofinę refleksiją galima rasti kelią į Dievą: „Tad religijos filosofija (...) turėtų kalbėti apie šį tą daugiau negu vien apie žmogų. Dar daugiau – *pirmiausia* ji turėtų kalbėti apie žmogaus Kitą, apie Dievą." Yra įmanoma „iš baigtinio žmogiško buvimo *įžvelgti* begalybę besąlygiškai reikalaujančiame Nieke. Tai reiškia: pasiekti, kad jis save parodytų ir leistųsi pamatomas. Bet jei jis pats save parodo ir leidžiasi matomas, tai jis nėra žmogaus sukonstruotas dalykas. Tada jis yra ne žmogaus padarytas, bet priešingai – pats, nors ir likdamas paslėptyje, angažuoja žmogų."[23]

Pamatinės patirties išskleidimas buvimo, Nieko

ir prasmės patirties pavidalais, kuriuose etika tik ir pasireiškia kaip prasmės sferoje galiojantis argumentas, *Emanuelio Lévino* darbuose yra sutelktas kaip tik į šią etiką. Tikrasis pradinis faktas yra ne tiek žinojimas apie *mane*, apie *mano* buvimą ir *mano* galimą mirtį, kiek *susitikimas su Kitu*. Čia įveikiamas nuo Descartes'o laikų viešpataujančios subjektyvumo idėjos Aš. Fenomenai negali būti išvesti vien iš konstitucijų. Jų neįmanoma įsprausti į jokią universalių prasmės darinių totalybę: „Fenomeno principas – tai Kitas."[24] Pradžia, kitaip negu teigia Welte, yra ne mano situacijos supratimas ir įžvalga, bet santykis tarp žmonių. Ši tikra, sąvokomis neišreiškiama prasmės dimensija prasiveržia Kito veide. Subjektas negali jos užvaldyti. Pasireikšdama Kito sužeidžiamumu, ji skatina atsakomybės jausmą. Kaip tik dėl to, kad etinis įsipareigojimas Kitam nepaiso jokio pažinimo, ji yra nepagrindžiama, anapus bet kokio *arché*, yra „an–archiška". Ir vis dėlto ji yra teisingumo ir bet kokios antrinės prasmės pradžia. Pamatinės ontologijos vietą užima pamatinis etosas. Žmogus kaip „štai–būtis" yra ne plikas rūpestis dėl savo būties, o atsakomybė už Kitą. „Visi žmonės at–sako vienas už kitą, „o aš – visų labiausiai". Etika – „tai humanizmas kaip toks"[25].

Kartu Kitame sušvinta dar ir visiškai Kitas – Dievas. „Dieviškumo matmuo atsiveria žmogaus veide." Bet ir etikos primatas taip pat pasireiškia vis iš naujo: Dievo transcendencija rodo socialumo

link; nematomasis Dievas yra prieinamas per teisingumą, o ne per dalyvavimą jo sakraliame gyvenime. „Kito artumas, artimo artumas būtyje yra neatsiejamas Apreiškimo momentas (...). Tikroji Kito epifanija yra tai, kad jis savo skurdu randa mus svetimšalio našlės ar našlaičio žvilgsnyje."[26]

Lévinas neišsitenka nei vertybių filosofijos, nei religijos filosofijų tradicijoje. Save jis suvokia kaip Hegelio–Husserlio–Heideggerio sekos tęsėją. Jo koncepcija išauga iš polemikos su šių mąstytojų subjektyvumo ir būties sampratomis. „Hegelio filosofija, į kurią suteka visos Vakarų dvasios srovės ir kurioje pasireiškia visos jos plotmės, yra ir absoliutaus žinojimo, ir patenkinto žmogaus filosofija." Tačiau „mąstymo veikla įima bet kokį Kitoniškumą"[27]. Kaip tik tai Lévinas ir kritikuoja. Husserlio fenomenologijoje tai universali noezės–noemos struktūra, prievartaujanti Kitą. Tuo tarpu Heideggeris „santykį su tuo, kas yra būtybė (etinį santykį), pajungia santykiui su būtybės būtimi (žinojimo santykiui); beasmenė būtybės būtis leidžia sugriebti būtybę, užvaldyti ją."[28]

Anot Lévino, trys minėtieji mąstytojai reprezentuoja visą Vakarų filosofiją, skelbiančią „savasties primatą" ir šitaip prarandančią kelią, vedantį į Kitą kaip begalybę. Moderniosios žinijos sau–pakankamumą Lévinas pakeičia iš begalybės idėjos kylančia žmogiškų reikalavimų gausybe. Tačiau prie transcendencijos neprieiname per žinojimą, nes begalybė visada pranoksta žmogišką transcen-

dencijos idėją, nepaisant fenomenologinių tyrimų, dialektinių išvadų ar transcendentalinių pagrindimų.

3.4 *„Religija po Švietimo"*

Dabarties religijos filosofijos ar teologinės refleksijos tiesiogiai nebesiremia galutiniais objekto ar būties teorijų rezultatais, kaip matėme aptardami Lévino koncepciją. Jos tampa patikimos greičiau todėl, kad, pasiremdamos šiuolaikine nuostata, *sureliatyvina religijos kritiką*, o tai leidžia kalbėti apie religijos priešinimąsi Švietimo idėjoms. Kad ir kas būtų prognozuota ir pranašauta per pastaruosius du šimtmečius, religija atlaikė visus Švietimo puolimus. Pozityvių ir institucionalizuotų religijų viduje, o juo labiau šalia jų kylantys sąjūdžiai šiandien vėl traukia visuomenės dėmesį ir formuoja dvasios kraštovaizdį taip intensyviai, kad dar visai neseniai sunku buvo net įsivaizduoti[29]. Mitas atgijo ne tik mene, kur jis nuo seno vaidino ypatingą vaidmenį. Mitinės ir religinės idėjos daugeliu požiūrių lemia bendrą intelektualinę atmosferą, kuri šitaip stengiasi atsikratyti totalitarinių mokslo pretenzijų. Filosofijoje vėl kultivuojama religijos filosofija, ir net tokiose tradiciškai antireligiškai nusiteikusiose srovėse, kaip analitinė filosofija, religijos tema nebėra tabu[30].

Šioji nauja sąmonė pirmiausia atkreipė Her-

manno Lübbe dėmesį. Jo paskaitų, o dabar jau ir knygos pavadinimas „Religija po Švietimo" tapo rubrika, nulėmusia šiuolaikinės diskusijos pobūdį ir aprėpusia net ginčus dėl postmodernizmo. „Pavadinimas „Religija po Švietimo" remiasi prielaida, kad baigėsi religinis švietimas, bet ne religija" – šiais žodžiais 1978 m. Lübbe pradėjo paskaitą Paderborne[31]. Čia turima omenyje ne antimodernistinė apologetika, užsimerkianti prieš visa, kas modernu: „Tuo nenorima pasakyti, kad Švietimas yra (...) nugalėtas, jo impulsai išsekę, jo intencijų atsisakyta, o jo padariniai reviduoti. „Religija po Švietimo" turi reikšti visai priešingą dalyką: mūsų civilizacijoje, mūsų intelektualinių, moralinių ir politinių kultūrų visumoje mes gyvename religinį gyvenimą suponuodami užbaigtą Švietimą. Religinis Švietimas baigėsi, nes tai, ko jis siekė, įvyko" (Rendtoff)[32].

Lübbe nurodo *keturis Švietimo padarinius*, kurie turi būti priimti kaip faktai ir kurių negali panaikinti jokia religijos teorija:

- mokslo praktika šiandien nebepaklūsta jokiai religiniu pasaulėvaizdžiu pagrįstai kontrolei;
- pilietinės teisės nepriklauso nuo to, kokią religiją žmogus išpažįsta;
- sekuliarizacijos procesai panaikina „religinių institucijų, kaip socialinės kontrolės instancijų, reikšmę";
- istorinė sąmonė pripažįsta „civilizacinės evoliucijos pažangų dinamizavimą"[33].

Kadangi, nepaisant šių Švietimo padarinių, religija tebegyvuoja, Lübbe bando naujai apmąstyti jos esmę ir suprasti tokį religijos gajumą. Šio apmąstymo kryptį žymi apibrėžimas, pagal kurį religija yra „nedisponuojamo buvimo kontingentiškumo pripažinimo kultūra“[34]. Mokslo pažangai tapus abejotinai, paaiškėjo, kad mokslams nieko negalint pasakyti apie kontingentiškumą, jų pažanga religijos atžvilgiu yra indiferentiška. Krenta į akis, kad Hermanno Lübbe propaguojama *funkcionalistinė religijos teorija* nenagrinėja kognityvinių turinių, kurie Galilėjaus laikais sudarė religijos ir mokslo konfrontacijos pagrindą. „Religija nebesidomi moksliniais pasaulėvaizdžiais, ir kaip tik dėl to net revoliuciniai šių pasaulėvaizdžių pokyčiai nebeprovokuoja.“ „Mokslinė informacija apie pasaulį, kuriame mes gyvename, kognityvios plotmės požiūriu tapo religiškai irelevantiška.“[35] Visa tai atrodo labai įtikinamai, kai diskutuojama su šiuolaikiniais mokslais, bet darosi problemiška, kai apskritai bandoma teigti, jog religija nepriklauso nuo tų turinių: „Religinių gyvenimo orientyrų, priartinančių mus prie tikrovės ir padedančių pasipriešinti ideologinei sąmonės okupacijai, reikšmė yra ne ta, kad, turėdami religinius gyvenimo orientyrus, visuomet jau esame pakankamai informuoti apie tai, kas vyksta gamtoje ir visuomenėje, bet ta, kad religiškai pagrįsta buvimo konstitucija nepriklauso nuo tokių informacijų turinio ir disponabilumo.“[36] Šis teiginys apie kognityvu-

mo religinę irelevanciją religinėms bendruomenėms kelia didžiules problemas. Atsiriboję, viena vertus, nuo aklo decizionizmo, o kita vertus – nuo funkcionalizmo, susiduriame su didžiuliais sunkumais. Grynas aktyvizmas ar tyli rezignacija tradicinės gyvensenos gete, atrodo, yra neišvengiami šitos „religijos po Švietimo" padariniai.

Šios pastabos išryškino keletą būdingų šiuolaikinės diskusijos apie religijos padėtį temų. Kalbos apie Švietimo pabaigą suteikia progą kilti daugybei nesusipratimų ir vidinių prieštaravimų. Su „postmodernizmo" etikete pateikiami tokie Švietimo kritikos variantai, kurių įtikinamumu abejojo jau „kritinės teorijos" sekėjai. Tačiau pats Habermasas pastaruoju metu demonstruoja tokį religinės praktikos toleravimą, kuris beveik nieko bendra neturi su ankstesnia radikalia religijos kritika ir tik tariamąja nuosaka dar šneka apie religinio išganymo potencialo transformavimą į filosofiškai skaidrius argumentus[37]. Negalimumas argumentuotai įteisinti religinių įsitikinimų nebūtinai ir ne kiekvienam sukelia kritinę negatyvią nuostatą. Vienus tai skatina toliau eiti švietėjiškos dialektikos keliu, kitiems šis negalimumas tik patvirtina filosofinio proto bejėgiškumą religinių fenomenų akivaizdoje. Bet kuriuo atveju lieka įmanoma atsidėti religijotyros ir istorijos klausimams ir aprašinėti religinę praktiką, kuri jau seniai apsiprato su apsišvietusio pasaulio sukelta sumaištimi[38].

B . Fenomenologinės analizės: religinio proto objektas

Mūsų tyrinėjimų pirmoje dalyje susidūrėme su įvairiausiomis religinio proto formomis. Jis reiškiasi kaip sugebėjimas šnekėti apie visiškai Kitą, kaip jautrumas visiškai Kitam ir kaip ypatingas filosofinės refleksijos atvejis ar jos viršūnė. Tačiau kiekvienai šiai formai aptikome ir negatyvą: abejonę dėl galimybės kalbėti apie visiškai Kitą ar kaip kitaip jį traktuoti, džiūgavimą, o kartu ir nusivylimą dėl to, kad žlungantis religinis protas save panaikina. Suvokdami šią įtampą, klausiame: ar įmanoma šiame nuolat besikartojančiame religinio proto kilimų ir nuopuolių spektaklyje įžvelgti kokias nors universalias režisieriaus remarkas, kurios sąlygotų visas inscenizacijas ir, nepaisant pašėlusios aktorių bei jų margų kostiumų kaitos, nustatytų visiems vienodas taisykles? Ar nėra taip, kad čia visą laiką susiduriame su amžinai ta pačia *conditio humana*, į kurią įsiveržia visiškai Kitas ir reikalauja užimti poziciją jo atžvilgiu? Ar nėra taip, kad kiekvienoje scenoje aktoriai varžosi dėl teisingų žodžių, kurie turėtų pakeisti pirmojo susitikimo lemenimą ir atmetimo „ne"? Ir ar gali abiem svarbiausioms dramos formoms – tragedijai

ir pjesei su laiminga pabaiga – pakakti *vieno* aktoriaus ir *vieno* režisieriaus?

Suminėti klausimai reikalauja nuodugnios religinio proto analizės. Tai, ką esame aptarę anksčiau, buvo pavyzdžiai, paimti iš empirinės religijotyros ir įvairių epochų filosofijos bei kultūros istorijos, ribojantis tik europine tradicija. Jie turėjo tik iliustratyviai ir nepretenduodami į visapusiškumą pateikti problemas ir pademonstruoti būdingas religinių fenomenų traktavimo formas. Bet kokiu mastu čia kalbama apie *„religinio proto formas"*? Ar nebūtų galima ryškiau apibrėžti šių formų kontūrus? Ar nebūtų galima aptikti „religinio objekto", apie kurio formas čia kalbama? Ar nebūtų galima tam tikra prasme empirinę iš religijotyrinių ir iš filosofijos istorijos paimtų reminiscencijų apžvalgą paversti *deskriptyvia fenomenologija,* kurioje atsiskleistų religinio proto apraiškų vidinė būtinybė?

Protas yra veikla, kuri peržengia diskursyvų suprantamumą ir siekia to, kas universalu, pirmapradiška ir yra galutinio pobūdžio, veikla, kuri konstituoja tiesą ir normas. *Religinis* protas, siekdamas to, kas bendra ir fundamentalu, atsigręžia į fenomenus, besireiškiančius empirinėje religijotyroje, teologijoje ir metafizikoje. Bandymą šioje duotybės įvairovėje atrasti tam tikrus bendrus dalykus, kuriuos kiekvienas žmogus reflektuodamas galėtų pakartoti, vadiname *deskriptyviąja fenomenologija.* Jai rūpi aprašyti sritį, kuria remiasi kon-

stitucija to „religinio objekto", kuris skatina pirmoje dalyje pavyzdžiais pateiktą proto judėjimą.

Tolesnių svarstymų pagrindinė sąvoka yra *kontingentiškumas*. Kaip bet kurio kultūros istorijoje vartojamo termino atveju, pirmiausia turime atriboti šią sąvoką nuo kitų reikšmių ir suteikti jai griežtesnę mums rūpimą prasmę. Religinis objektas įgyja apibrėžtus kontūrus, kai pavyksta aprašyti šio kontingentiškumo traktavimą, nesvarbu, ar tai būtų *susidūrimas su kontingentiškumu*, ar *kontingentiškumo transcendavimas*. Tačiau mūsų „religinio proto kritika" eina toliau. Ji konstatuoja ir kitas kontingentiškumo traktavimo formas, kurios paprastai nelaikomos religinėmis, nors jų specifinė vidinė struktūra rodo, kad jų tikslas yra panašus į tą kontingentiškumo įveikimą, kurį aptinkame religijose ir nepasiekiamojo Kito metafizikose.

4. Kontingencija kaip religinio proto prielaida

Religinis protas nuolat aktualizuojasi situacijose, kuriose dūžta žmogiškosios egzistencijos savaime–suprantamybė. Pabandykime šį žmogaus buvimo tolydumo trūkį aprašyti kontingencijos sąvoka.

4.1 *Ontologinės kontingencijos sąvoka*

Kontingencijos sąvoka, kurią į šiuolaikinę religijos filosofijos diskusiją įvedė pirmiausia *Niklas Luhmannas* ir *Hermannas Lübbe*[1], kaip epi–kalbinis terminas turi savo tradiciją. Tad metafizinės ir spekuliatyvinės jo vartosenos daugialypumas reikalauja paaiškinimo, kokia prasme šią sąvoką vartosime. Hermanno Lübbe pastabą, kad fenomenologinis gyvenimo aplinkybių pateikimas atskleidžia „tradicijos įtvirtintą" predikato „kontingentiškas" vartoseną[2], galiausiai atveda *ad absurdum* jo paties neapibrėžti svarstymai apie atsitiktinumą. Priešingai, čia reikalingas kruopštus sąvokų aiškinimas, nes tradicinė to žodžio vartosena yra daugiareikšmė ir neaiški. Sąvokų analizė parodys, kad kontingencijos sąvoka yra vienas centrinių metafizikos terminų, ir todėl ji turi būti gretinama su bendraisiais metafizikos apibrėžimais bei sistematizacijomis.

a. Apibrėžimai

Paranku remtis Aristotelio įvestais skyrimais. Turime dvi pagrindines reikšmes:

– *kontingencija platesniąja prasme* yra negalimybės priešybė. Bocheńskis ją vadina „vienpuse

galimybe". Tada tai, kas kontingentiška, reiškia tai, kas galima, kartu ir tai, kas būtina. Antai knygoje „Peri hermeneias" sakoma: „Būti būtinam reiškia būti galimam (...). Tačiau iš buvimo galimam neseka nei buvimo būtinybė, nei nebuvimo būtinybė." Bocheńskis komentuoja šią vietą taip: „Galima yra tai, ko nebūtinai nėra (kas nėra negalima)"[3];

– *kontingencija siauresniąja prasme* yra būtinybės ir negalimybės priešybė. Ją Bocheńskis vadina „dvipuse galimybe". Tada kontingencija yra galimybė, kuri nėra nei būtinybė, nei negalimybė, taigi yra ir tai, ko nebūtinai nėra. Aristotelis rašo: „Buvimu galimam" (ενδεχεσυαι) ir „galimybe" (τοενδεχομενον) vadinu tai, iš ko – tuo metu, kai tai nėra būtina,– jei tarsime, kad tai teisinga, neišplaukia nieko negalima."[4] Tad kontingencija reiškia būtinybės paneigimą ir negalimybės paneigimą.

Kontingencijos sąvoka, kurią toliau vartosime religijos filosofijoje, bus ypatingas kontingencijos siauresniąja prasme atvejis. Ši antroji kontingencijos prasmė ir buvo kaip tik ta prasmė, kuri nusistovėjo filosofijos istorijoje ir logikoje.

Šiuolaikinėje logikoje teiginys p vadinamas kontingentišku tada ir tik tada, kai nei p, nei ne–p nėra būtinai teisingi[5]. Šiuo atveju viskas priklauso nuo to, kaip suprasime būtinybę. Jei apsiribojame tik *formaliąja* logika, tai teiginys (ar jo teigimas) yra *logiškai kontingentiškas*. Jei spręsdami, ar tei-

ginys yra būtinai teisingas, remsimės dar ir *reikšmės postulatais*, tai jis bus *analitiškai kontingentiškas*. Jei dar pasitelksime ir gamtos dėsnius, tai jis bus *gamtadėsniškai kontingentiškas*.

Gamtadėsniškos kontingencijos sąvoka mums yra per siaura. Būtinybė gali plaukti ir iš tokių ontologinių sąryšių, kurie netelpa į gamtos mokslų tyrinėjimų sritį. Todėl gamtos dėsnius papildome ontologinių taisyklių aibėmis. Jei spręsdami, ar teiginys arba teiginio turinys yra būtinas, remsimės šiomis aibėmis (vėliau jas detaliau aptarsime), tai turėsime *ontologinės kontingencijos sąvoką*.

b. Įvairios interpretacijos

Priklausomai nuo to, kokia pasirenkama ontologinė taisyklių sistema ir kokių gamtos dėsnių egzistavimas pripažįstamas, ontologinės kontingencijos sąvokos turinys gali būti labiau ar menkiau išplėtotas. Čia dar reikės atlikti tolesnį suskirstymą. Pateikta formuluotė susieja kontingencijos apibrėžimą su teiginiais. Kadangi nesiruošiame kultivuoti modalinės logikos, o tik atsižvelgiame į jos taikymus, mums rūpi ne tiek rašymo figūrų modalumas formaliosios logikos prasme, kiek kalbami *turiniai*. Tokių turinių analizė pateisina kalbėjimą apie galimus, būtinus ir negalimus *objek-*

tus arba įvykius. Antai, kai Adenauerio individualią pilietybę nusakome kaip kontingentišką, tai toks kalbėjimo būdas gali būti lengvai pakeistas pasakymu, kad Adenaueris gimė vokiečiu.

Svarbiau už tokios kalbos vartosenos praplėtimą yra pasiaiškinti, ar mūsų išplėtotos ontologinės kontingencijos sąvokoje kalbama apie *modalumą de re*, ar apie *modalumą de dicto*. Nuo Kanto laikų įprasta vartoti modalumą *de dicto*. Kantas šiuo klausimu rašo: „Apie tai, ką aš manau, suvokdamas sprendžiu problemiškai, apie tai, kuo tikiu – asertoriškai, bet ne kaip apie būtiną dalyką. Apie tai, ką žinau – apodiktiškai pagal intelekto dėsnius."[6] Šitaip modalumai susiję su tuo būdu, kuriuo pažįstantysis subjektas pasisavina tam tikrą dalyką, bet ne su pačiu tuo dalyku. Tačiau reikia pastebėti, kad pastaruoju metu Saulo Kripke tyrinėjimų dėka dalyko modalumas (*de re*) yra reabilituotas aprašymo modalumo atžvilgiu (*de dicto*)[7].

Religijos filosofijos diskusijoje kontingencija visuomet suprantama *dalykinio modalumo* prasme. Tuo būdu dar kartą aiškėja, kad ontologinė kontingencija gali būti suprantama tik ontologinių sistemų kontekste. Kai Hübneris supranta kontingenciją dar ir istoriškumo prasme, t. y. kaip laike besivystantį atsitiktinumą, ir drauge reikalauja skirti atsitiktinumą ir kontingenciją, tokia kontingencijos sąvoka turi prasmę tik jo metateorijoje, kurioje kalbama apie nepriklausančias nuo laiko

„istorines taisyklių sistemas“[8]. Jei mitinę ir gamtamokslinę ontologiją aprašantį požiūrį taip pat laikysime ontologija platesniąja prasme, tai pasitvirtins mūsų tezė apie kontingencijos sąvokos priklausomybę nuo tam tikros ontologijos pripažinimo.

Kraštutines ontologinės kontingencijos interpretacijas randame ir Spinozos, ir, kita vertus, Wittgensteino darbuose. Anot Spinozos, nėra jokios kontingencijos *de re*: „Daiktų prigimtyje nėra nieko atsitiktinio. Viskas joje apspręsta pagal dieviškosios prigimties būtinybę: tam tikru būdu egzistuoti ir tam tikru būdu veikti.“[9] Matome, kaip jo universalusis panteizmas kontingenciją daro neįmanomą[10]. Tad kai Spinoza kitoje vietoje kalba apie kontingenciją, tai yra kontingencija *de dicto*: „Aš vadinu atskirus daiktus atsitiktiniais, kai mes (!), žiūrėdami vien jų esmės, nerandame nieko, kas darytų jų egzistavimą būtiną arba neįmanomą.“[11] Tuo tarpu Wittgensteino loginio atomizmo ontologija, be loginės būtinybės, pripažįsta tik kontingentiškumą, „nes bet koks vyksmas ar apibrėžtas buvimas yra atsitiktinis“[12]. Dažniausiai kontingencijos sąvokos vartosena išsitenka tarp šių dviejų kraštutinumų. Ji pateikia įvairiausias ontologijas, kurios atsižvelgia į žmogaus valios veikimą arba antrinių priežasčių poveikį, arba spekuliuoja apie Dievo mąstymo ir veiklos būtinybes ir šitaip artikuliuoja skirtumus, plaukiančius iš Kūrėjo ir kūrinio dualizmo. Verta paminėti

reikšmingą Leibnizo pasiūlytą skyrimą: *verites de fait* ir *verites de raison*. Čia faktų tiesos, kaip racionaliai nesuvokiamos patirtinės medžiagos aprašymai, atitinka kontingenciją.

Mūsų dienomis diskusija dėl kontingencijos prasiplėtė, kai į ją įsijungė sistemų teorija. Anot Niklaso Luhmanno, modalumų negalima traktuoti nei *de re*, t. y., pvz., *transcendentalinės sąmonės požiūriu*, nei *de dicto*, t. y. atskiro pažįstančiojo *subjekto* požiūriu. Koreliuojanti instancija greičiau yra *socialinė sistema*. Pastaroji kyla iš atrankos procesų, nukreiptų į aplinką. Socialinės sistemos sąvoka yra tokia plati, kad būties prasmė galiausiai virsta „sisteminių aplinkų agregacine formule"[13]. Pagal šį požiūrį, aplinka aprėpia ir horizontą, ir transcendenciją. Kartu ji yra ta vieta, kurioje galimybė (kontingencija) virsta sistemos tikrove ir atrankos suformuotoje sistemoje įgyja būtinybės pobūdį.

Jei *de dicto* modalumų toliau nebenagrinėsime, tai „sistemų teorijos kontingenciją" galėsime traktuoti kaip ontologinės kontingencijos specialų atvejį, nes ontologijos sąvokos negalėjome tiksliai apibrėžti. Kai preliminariai šnekame apie „taisyklių įvairoves", kurios turėtų apibrėžti būtinybę, tai tuo iš anksto neatmetame jų interpretacijos sistemų teorijos požiūriu. Tad toliau aptardami diskusiją dėl prasmės, dar grįšime prie sistemų teorijos teiginių. Kad ir kaip būtų, ontologinė kontingencija, apie kurią toliau kalbėsime, gali būti

suprantama ir kaip Luhmanno tematizuota kontingentiška aplinkos atranka.

Tačiau kaip tik ši daugialypė ir įvairialypė sąvokos vartosena rodo, kad ontologinė kontingencija dar nėra ta kontingencija, kuri rūpi *religijos filosofijai*. Jei, anot Hermanno Lübbe, faktas „X gimė vokiečiu" yra kontingentiškas[14], tai aišku, kad šiame pavyzdyje glūdi šis tas daugiau negu paprasta tikrovė ar plikas faktiškumas. Tad kaip turi būti diferencijuota kontingencijos sąvoka, kad ji tiktų ne visiems faktams, bet tik tiems, kurie rūpi *religijos filosofijai*?

4.2 Kontingencija ir prasmė

Jei fakto, objekto ar įvykio būtinybę sąlygoja gamtos dėsniai ar ontologinės taisyklės, tai ši būtinybė turi būti *identifikuojama*, o jos būtinumas – *pakartojamas*. Ten, kur tokių sąryšių nėra, t. y. kur patiriame kontingenciją, ir ten, kur kaip prielaida pasireiškia dar ir laisva žmogaus veikla, žmogus gali daryti įtaką tiems faktams, objektams ar įvykiams. Jis gali *disponuoti* kontingencija ir tuo būdu padaryti savo santykį su kontingencija sąmoningą. Norėdami šiuos abu dalykus – esamojo būtinumo pakartojimą mintyse ir disponavimą tikrove – aprašyti, remsimės prasmės sąvoka.

a. Semantinė ir funkcinė prasmė

Prasmės sąvoka taip pat yra daugiareikšmė ir reikalinga aiškumo[15]. Pradėkime nuo *semantinės* prasmės. Klausdami apie žodžių bei sakinių reikšmę, prasmę aptinkame kaip kalbos ženklo atitikmenį. Ir nekalbiniai objektai gali būti traktuojami kaip ženklai ar simboliai, žymintys kokius nors dalykus. Tada pastarieji tampa ženklų ir simbolių prasme. Jei prisiminsime, kad tokie atitikimai nėra duoti, o turi būti pateikti pokalbio partnerių arba interpretatorių, tai turėsime *noetinę–noeminę sąmonės struktūrą*. Taip vadiname sąryšį tarp vadinamosios intencijos, materialaus ženklo nuorodos į ką nors iš vienos pusės, ir ta intencija mąstomo dalyko – iš kitos. Intencionalaus akto nukreiptumas į objektą sukuria prasmę. Kiekvieną sąmonės aktą, noezę, atitinka tai, kas tuo aktu mąstoma – noema, arba konstituota prasmė. „Tad „prasmingumas" reiškia tai, kad tendenciją gali realizuoti arba realizuoja galimas arba tikras buvimas to, į ką ji nukreipta." (Max Müller)[16]

Luhmannas išplečia konstitavimo sąvoką, taikydamas ją ir socialinėms sistemoms. Prasmę jis nagrinėja sudėtingumo redukcijos požiūriu. Prasmė Luhmannui reiškia *neapibrėžtą sąvoką*, žyminčią subjektus ir socialines sistemas. „Prasmės funkcija psichinėse ir socialinėse sistemose atitinka biocheminių universalijų (DNA, RNA) organinėse sistemose funkcijas. Prasmė primeta tam tikrą iš-

gyvenimo ir veiklos formą, kuri sąlygoja selektyvumą."[17] Tokiu būdu sąvokos reikšmė taip išplečiama, kad pati sąvoka darosi nebereikalinga: „Taigi sąvoka imama labai plačiai, ji nepriešinama gamtai ir apibrėžiama kaip subjekto požiūris į pasaulį, dar daugiau, ji įvedama kaip nepaneigiama sąvoka, nes juk ir prasmės neigimas implikuoja prasmės konstituciją: ir beprasmybė gali kilti tik iš prasmės." Vis dėlto šiame apibendrinime glūdi mums svarbi mintis – transformuojant aplinkos kontingenciją į sistemos būtinybę, tikroji pasaulio konstituentė yra prasmė: „Naudojant prasmę, pasaulis konstituojamas kaip tas visuminis horizontas, kuriame sistema nustato savo pačios santykį su savąja aplinka ir savosios aplinkos santykį su savimi pačia."[18]

Iš šių samprotavimų išplaukia, kad šiame kontekste būtini įvykiai kaip platesnio sąryšio elementai gali būti apibūdinti kaip „prasmingi". *Semantinė* prasmė tapo *funkcine*[19]. Ji užtikrina sąryšio struktūrinę tvarką ir tuo būdu funkciškai įveikia kontingenciją. Nors Luhmannas drauge bando atmesti prasmės sąryšio grindžiamąjį aspektą[20], mes vis dėlto norime pabrėžti, kad, remiantis *pakankamo pagrindo idėja*, sąryšius galima aiškinti kaip *prasmės* sąryšius. Tad prasmė yra susijusi su pagrįstu tam tikro elemento įrikiavimu (Einordnung) į sąryšį, kuris dėl to tampa būtinas. Ji reiškia pateisintą atitikimą, kuris ne tik postuluoja savo teisėtumą, bet gali jį ir įrodyti.

b. Veiklos prasmė

Imkime funkcinės prasmės *teorinę* interpretaciją, kurią galime išvesti iš Luhmanno sistemų teorijoje aptinkamos prasmės sąvokos, ir sugretinkime ją su prasmės sąvoka, paimta iš *veiklos* teorijos. Hermanno Lübbe požiūriu, funkcinė prasmė egzistuoja tik kaip veiklos prasmė[21]. Norėdami suprasti šią prasmę, turime pripažinti, kad egzistuoja *laisvai veikiantis subjektas*. Apie veiklos prasmę galime kalbėti tik tada, kai kalbame apie žmogaus veiklos laisvą pasirinkimą ir individualią atsakomybę. Šioji prasmė pasireiškia tada, kai toks laisvės subjektas suinteresuotai atsigręžia į kontingentišką turinį, kontingentišką objektą arba kontingentišką įvykį, t. y. įžvelgia tame tam tikrą reikšmingumą sau, ir dar: šį interesą bando paversti ir gali paversti įtaka objektams. Geriausiai žinomos veiklos prasmės formos pasireiškia racionaliu tikslo ir priemonės santykiu. Kai tikslas jau yra nustatytas, tai šiam tikslui tinkamų priemonių vartojimas yra prasmingas elgesys. Priemonės įgyja prasmę nustatyto tikslo atžvilgiu, ir atvirkščiai – veiklos prasmė yra tikslo pasiekimas. Tad veiksmai prasmingais vadinami tada, kai jie racionalių tikslo ir priemonės įvaizdžių pagalba sąlygoja būtinas įvykių sekas. Šitaip gauta veiklos prasmė tampa ir *kontingencijos įveikimu*.

Kad ši nauja sąvoka būtų aiškesnė, imkime *pavyzdį*. X mato, kad jo kaimynas skursta. Jei X šios

situacijos kontingentiškumo neįveiks konstruodamas tobulą pagrindimų ir pateisinimų sistemą, visiškai tikėtina, kad jis susidomės nelaime ir bandys kaimynui pagelbėti. Pagalba turėtų sušvelninti bėdą ar (geriausiu atveju) ją įveikti, t. y. pašalinti vargą iš pasaulio. Jo veiklos prasmę sudaro kontingentiškos nelaimės situacijos įveikimas. Prasmė galiausiai reiškia kontingencijos įveikimą.

c. *Kontingencija religijos filosofijoje*

Pasiremdami prasmės sąvoka, pamėginkime dar smulkiau aprašyti ontologinę kontingenciją, kad gautume tokią kontingencijos sąvoką, kuri rūpi *religijos filosofijai*. Tuo tikslu performuluokime tai, ką esame jau aptarę. Viena vertus, kontingenciją nusakome konstatuodami tam tikrą prasmės deficitą, nes darydami prielaidą, jog egzistuoja laisvė, neįstengiame atskiro žmogaus nepritekliaus įterpti į skaidrią ir tobulą būtinybių sistemą. Antra vertus, šį prasmės deficitą turime laikyti reikšmingu, nes jis skatina žmonių aktyvumą. Taigi dažnai kontingencija įveikiama konstituojant veiklos prasmę. Mokslo ir technikos pažanga suteikia tokiam disponavimui būtybėmis mūsų gyvenime kone išskirtinį pobūdį. Atrodo, nebėra tokios mūsų aplinkos srities, tokio komplekso ar tokios kontingencijos apraiškos, kurios negalėtų aprėpti šiuolaikinė sąmonė. Veiklos prasmė kaip

techninis disponabilumas vis labiau išstumia nepasiekiamybių oazes. Ir vis dėlto net šiuolaikinio žmogaus gyvenime būna situacijų, kuriose kontingencija patiriama taip, kad jos neįmanoma paversti veiklos prasme[22]. Kaip tik šie atvejai labiausiai domina religijos filosofiją: kontingencijos, *kurių neįmanoma įveikti veiklos prasme ir kurias daugių daugiausia galima paversti teorine funkcine prasme*. Jei, sekdami Lübbe, kontingencijas, kurios iš esmės negali būti paverstos veiklos prasme, vadinsime *absoliučiomis*[23], tai teks pripažinti, kad tik dalis absoliučių kontingencijų yra reikšmingos religijos filosofijai. Yra daug pavyzdžių, kurie patys savaime nėra įdomūs ir kurių pasirinkimas atrodo nenatūralus. Antai akių spalvos kontingentiškumas negali būti įveiktas veiklos prasme. Ši banali kontingencijos rūšis yra įdomi tik akademiniu požiūriu, priešingai negu, pavyzdžiui, odos spalva, kuri gali turėti labai sunkias egzistencines pasekmes. Tokias kontingencijas pastebime tik iš smalsumo, dėl pernelyg didelio jautrumo ar polinkio į neįprastus dalykus. Kad ir kaip būtų, jos nėra religijos filosofijos tema. Visiškai kitaip tokios savybės pasirodo, kai jas traktuojame kaip mūsų pačių tapatybės elementus. Nors tai, kad mes savęs nesame sukūrę ir nesame suteikę sau mus apibrėžiančių savybių[24], skamba banaliai, tapatybė yra reikšmingas absoliučios kontingencijos pavyzdys. Lübbe aiškina šitai nurodydamas ribotas galimybes save aprašyti: tam

tikrose „iš esmės neapibrėžiamose ribose mūsų tapatybė, kurią bandome pateikti pasakodami savo istoriją, yra absoliučiai kontingentiškas, t. y. nepaverčiamas veiklos prasme, dalykas“[25].

Be abejo, religijos filosofijai rūpi kontingencijos, kurioms būdingas *egzistencinio* pobūdžio reikšmingumas. Tai reiškia, kad tokie reiškiniai mus sujaukia, sukelia nerimą, jų akivaizdoje pasijuntame nesaugūs, tačiau sykiu į tokius reiškinius galime pozityviai reaguoti, suvokdami juos kaip laimingus atsitiktinumus arba malonės dovanas. Principinė negalimybė transformuoti kontingenciją į veiklos prasmę konkrečiais atvejais sukelia tą egzistencinį nerimą, iš kurio kyla religiniai klausimai. Tačiau nerimas negali būti suprastas remiantis vien kontingencijos absoliutumu – juk pastarasis aprėpia pernelyg daug banalybių. Aišku, kad nerimas kyla iš tų kontingencijų, kurios susijusios su *visu* egzistavimo būdu. Jos atsispindi formuluotėse, kalbančiose apie gyvenimo ar istorijos prasmės stygių arba apie išgyventos epochos beprasmybę. Tačiau tai gali būti ir atskiros sritys, sudarančios esminius nuosavos gyvenimo formos komponentus: beprasmiška profesija, beprasmiškos vedybos, beprasmiška liga. Kaip matome iš šių pavyzdžių, ribos tarp veiklos reikšmingumo ir prasmės deficito susilieja. Neįmanoma nubrėžti griežtos ribos ir tarp banalybės bei egzistenciškai reikšmingų dalykų.

Vis dėlto, remiantis ką tik išplėtotomis sąvoko-

mis, galima pakankamai aiškiai nusakyti svarbiausius *religijos filosofijai rūpimos kontingencijos požymius*. Religijos filosofijos požiūriu kontingentiškais laikysime tuos dalykus, objektus ar įvykius, kuriems būdingos šios savybės:

- turi būti konstatuojamas jų ne–būtinumas;
- jie turi atsispirti bandymui transformuoti šį ne–būtinumą į veiklos prasmę, tai reikšia, kad jie turi būti absoliutūs Hermanno Lübbe vartojama prasme;
- jie turi būti susiję su egzistenciniu interesu, nurodančiu reikšmingumą kiekvienai gyvenimo formai;
- jie turi sąlygoti refleksyvų impulsą aiškintis suvoktąjį prasmės deficitą.

Religijos filosofijai rūpimos kontingencijos sąvoką galima paaiškinti ir pailiustruoti būsimos savos mirties pavyzdžiu. Sava mirtis yra kontingentiška ta prasme, kad visiškai įmanoma, jog ji ateis kitą akimirką, iškart po tos, kuri dabar faktiškai yra. Žmogaus laisvės suvokime kaip tik ir glūdi ši galimybė įsiterpti į faktiškumą. Vis dėlto mirties neįmanoma paversti veiklos prasme nusižudant. Veiklos prasmė nuolat implikuoja naują tvarką, kurioje subjektas dalyvauja po to, kai atlieka veiksmą. Kadangi mirdamas subjektas išnyksta, vargu ar galima čia kalbėti apie beprasmybės transformavimą į prasmę. Tai, kad žinojime apie mirtį pasireiškia *egzistencinis* žinojimas, aiškiai parodė Heideggeris, svarstydmas „buvimą my-

riop"[26]. Žinojimas apie mirtį daugeliu požiūriu nulemia mūsų gyvenimą, ir ne tik ribinėse kančios ar senatvės situacijose. Jame glūdi begalė impulsų, skatinančių įprasminimą, tarkime, plėtojant biologines bei metafizines teorijas arba tikėjimu perteikiant mitinius protėvių kultus bei nemirtingumo sampratas. Tad šiame pavyzdyje galime aptikti visus reikšmingus religijos filosofijai rūpimos kontingencijos požymius: *ne–būtinumą, absoliutumą, egzistencinį reikšmingumą* (Betroffenheit) *ir refleksyvios reakcijos motyvaciją.*

4.3 *Religijos filosofijai rūpimos kontingencijos išskyrimas ir preliminari darbo hipotezė*

Plėtodami religijos filosofijai rūpimos kontingencijos sąvoką, buvome įsitikinę, kad šitaip radome atramos tašką, kuriuo, viena vertus, artikuliuodamos savo kreipimąsi į žmones, remiasi religijos, o kita vertus, remiasi ir atsakymai į bendruosius filosofinius ir religijos filosofijos klausimus. Šią *pagrindinę tezę* dar reikės pagrįsti. Ją aptarsime dalyje C, o čia ją traktuosime tik kaip preliminarią darbo hipotezę ir atsakysime tik į keletą paprastesnių priekaištų. Drauge suformuluosime pagrindinį klausimą, prie kurio vėliau grįšime – klausimą apie galimybę religijos filosofijai rūpimos

kontingencijos sąvoka išreikštą reiškinių kompleksą identifikuoti ir aprašyti kaip antropologines konstantas. Trumpai apibūdinome tokius požymius, kaip ne–būtinumas, absoliutumas, egzistencinis pobūdis ir refleksyvumas aukščiau pateikta prasme.

Perbėkime dar kartą mintimis religinio proto pavyzdžius, kuriuos pateikėme pirmoje dalyje. Visuomet turime reikalą su bejėgiškumo, nuodėmingumo, abejotinumo patirtimi bei žmogaus negalia įvairiose situacijose. Didžiausios egzistencinės bėdos iškyla į dienos šviesą ir provokuoja refleksiją. Net ir kritiniai atsakymai pateikiami toje pačioje fenomenų plotmėje: išsklaidant iliuzijas ar duodant psichologinius bei sistemų teorijos atsakymus, kalbama apie tuos reiškinius, kuriuos reikia aiškinti ir (atsižvelgiant į religijos atsakymus) iš naujo įvertinti.

Apžvelgdami pirmąją dalį, religijos filosofijai rūpimos kontingencijos gryniausią formą aptinkame pačioje pradžioje, kur aptariama dialektinė teologija, kaip Dievo žodžio klausymo sąlyga,– kad ir kaip būtų keista, būtent ten, kur priešinimasis fenomenologiniam sugretinimui su kitomis formomis yra didžiausias. Tačiau pagal dialektinės interpretacijos reikalavimus žmogus turi išgyventi save kaip „dvasios beturtį", kaip bejėgį ir apleistą. Jokia prigimtinė teologija, jokia filosofinė antropologija nepasako to, kas žmoguje yra esmiška. Visa, ką pateikia šios instancijos, stokoja

akivaizdumo ir tvarkos būtinybės. Be to, žmogus nepajėgia veikla įveikti to bejėgiškumo, kuris jį paliečia egzistenciškai. Po kiekvieno bandymo jis pasijunta patekęs į dar keblesnę padėtį, kiekviena tariama pergalė sąlygoja tik dar gilesnį kritimą. Sykiu dėl tokio netikrumo nepaprastai padidėja žmogaus jautrumas. Žmogus atsiveria įvykiui, kuris persmelkia visą jo egzistenciją ir virsta atsakymu.

Bet ar tokia nuostata *iki* Dievo žodžio kreipimosi į mus nėra jau paties Dievo žodžio atsakymo elementas? Juk apreikštasis žodis kalba kaip tik apie begalinį žmogaus nutolimą nuo Dievo, apie nuodėmingumą, kurio neįmanoma suvokti remiantis vien žmogaus atgailaujančia veikla. Tad ar nėra taip, kad kontingencija atsiranda pasaulyje tik per Dievo žodžio klausymą? Ar mūsų kontingencijos sąvoka galiausiai nėra suprantama tik remiantis tam tikra apreiškimo tiesa ir todėl negali būti aprašyta vien kaip deskriptyvinės fenomenologijos sąvoka? Ar neatsitinka taip, kad svarbiausią apreiškimo turinį, kurį dialektinė teologija itin įtaigiai formuluoja, mes paskelbėme mūsų aprašymo pasaulietišku fenomenu?

Norėdami atsakyti į šiuos lemiamus klausimus, negalime pasiduoti tradicijos tolydumo iliuzijai. Tas, kas užaugo nepažeistoje judėjų–krikščionių tradicijoje, iš tikro gali suvokti kontingenciją apreiškimo šviesoje. Bet ką daryti tiems, kurie yra šios tradicijos nuošalėje, kurie pirmą kartą susi-

duria su tokio pobūdžio apreiškimo reikalavimais, kurie užaugo kitoje, tarkime, budizmo tradicijoje arba kurie, kaip mokslininkai ieškodami orientyrų, su liberalizmo radikalumu nori pradėti nuo nulio?

Imkime pastarąjį atvejį. Išsilavinęs gamtamokslininkas bando išsiaiškinti religijos klausimus. Jo metodologiškai fiksuota mąstysena pernelyg lengvai kuria įspūdį, kad *ontologinės kontingencijos sąvoka* yra nekorektiška. Tik mokslo teorijos refleksija, kuri, žinia, neįeina į įprastą mokslo ekspertų rengimo programą, gali parodyti, jog ir jo mokslo pagrindais galima ir reikia suabejoti. Kitaip tariant, mokslo teorijos pagrindų kursas gali nuskaidrinti ontologinės kontingencijos sąvoką, nes mokslinis mąstymas *in praxi* ir kaip toks nepašalina kontingencijos.

Ir *absoliutumo požymis* verčia prieštarauti. Jau minėjome, kad veiklos prasmės sąvoka iš esmės susijusi su žmogaus laisvės idėja. Nėra reikalo labai išsiplėsti, norint pademonstruoti šios prielaidos problemiškumą. Biologijos, psichologijos ar sociologijos dėsniai, galintys parodyti šios sąvokos abejotinumą, visuomet po ranka. Arba pažvelkime į budizmo ar induizmo tradicijos žmogų. G. Paulis nurodo šį pavyzdį, kritikuodamas Hermanno Lübbe kontingencijos sąvoką. Jis rašo: „Pirmiausia turime pripažinti, kad (...) induizmas kontingenciją *transformuoja į prasmę*. (...) Induizmo požiūriu, žmogus jokiu būdu neegzistuoja „atsitik-

tinai". Jo egzistavimas yra jo karmos padarinys ir išraiška. Induistų pasaulio tvarka *yra* moralinė tvarka, būtent – visuotinio moralinio determinizmo rezultatas ir išraiška."[27] Čia, kaip ir biologo, psichologo ar sociologo atveju, pirmiausia būtina atskleisti „tik" *sąmonėje* aptinkamą laisvę kaip faktinį fenomeną. Veiklos prasmėje glūdi toks *laisvės suvokimas*, kuris kitu aktu demaskuojamas kaip iliuzija ar nesusipratimas, slepiantis karmos tikrovę. Universalaus kosmoso ar, induisto atveju, karmos žinojimas yra įžvalga, kuri remiasi tradicija ar tiesiogine sąmonės patirtimi. Ir induistas gali atidaryti langą arba neatidaryti, tačiau jis negali savo veiksmais pasirinkti, kuriai kastai jis priklausys arba kurioje epochoje jis gyvens[28].

Mažiausiai priekaištų galėtų susilaukti *egzistencinio reikšmingumo* sąvoka. Net ir patys nejautriausi žmonės patiria gilaus sukrėtimo akimirkas, kai skausmo, kančios ar mirties patirtis arba ekstazės ir sublimuotos laimės išgyvenimas suardo įprastą kasdienybės tėkmę. Žinoma, visad randasi žmonių, kurie vidinio susikaupimo pratybomis yra taip toli pažengę, kad kančia ir skausmas jų nebegali paliesti. Čia vėl paranku remtis rytietiškomis tradicijomis bei praktikomis. Vis dėlto tas faktas, kad tam reikalingos *pratybos*, rodo, jog pirmapradės žmogiškojo buvimo sąlygos susijusios su nuolatiniais egzistenciškai reikšmingais lūžiais. Tad mus domina ne galutinė būklė, ne išpuoselėtomis gyvenimo formomis praktikuoja-

mas gyvenimo būdas. Mes ieškome tokių šių formų pradinių sąlygų, kurios nulemia genezę ir yra universalios.

Paskutinis diskutuotinas požymis mūsų religijos filosofijai rūpimos kontingencijos apibūdinime yra *refleksinės reakcijos motyvacija*. Žinia, esama žmonių, kurių paviršutiniškumas ir abejingumas yra neįveikiami. Ir vis dėlto žmogiškumas yra susijęs su refleksyvaus svarstymo galimybe. Parodyto jautrumo stygius yra „išstūmimo" rezultatas, nes kiekvienas žmogus bent retomis akimirkomis susiduria su kontingencijos iššūkiu. Pats *indiferentiškumo* fenomenas gali pasireikšti tik su sąlyga, kad egzistuoja tokie dalykai, kaip atsakymas ir apsisprendimas, net jei abejingumo išraiška ir neduoda pagrindo laikyti, kad po ja slypi aktyvus refleksijos procesas.

Šie svarstymai leidžia mums visus keturis religijos filosofijai rūpimos kontingencijos momentus laikyti pagrįstais nepriklausomai nuo judėjų–krikščionių tradicijos. Dar labiau šis pagrįstumas išryškės tolesniame kontingencijos patyrimu besireiškiančių procesų aprašyme. Visose kontingencijos sąlygose yra ir nuorodos, koks turi būti mūsų *santykis su ta kontingencija*. Šių galimybių aptarimas parengia *kontingencijos įveikimo* bei *susitikimo su kontingencija* sąvokų išaiškinimą, sąvokų, kurios yra nepaprastai svarbios religiją ir metafiziką nagrinėjant religijos filosofijos požiūriu.

5. Religinis protas kaip ontologinės kontingencijos įveikimas

Nubrėžus pirmuosius religijos filosofijai rūpimos kontingencijos sąlygų kontūrus, reikėtų tas sąlygas giliau paanalizuoti santykio su šia kontingencija galimybės požiūriu. Pirmojo religijos filosofijai rūpimos kontingencijos požymio – ne–būtinumo – aptarimas primygtinai gręžia mus mokslo sąvokos link.

5.1 Kontingencija ir mokslas

Nėra jokios abejonės, kad moksle religija mato savo pavojingiausią priešininką. Moderni sąmonė yra taip mokslo paveikta, kad mūsų „pakeistojo pasaulio" pagrindine sąvoka galima laikyti Walterio Schulzo iškeltą *„sumokslinimą"*[1]. Sumokslinimą lydi ir religinio pasaulio atkerėjimas. Mokslas veikia tikėjimo pasaulį kaip švietimo bei numitinimo instancija ir daro to pasaulio teiginius nepatikimus. Vis dėlto šis poveikis negali būti pateisinamas visais atžvilgiais. Mokslo ir religijos supriešinimas remiasi nepatikrintomis klišėmis, kurios ištisus šimtmečius sąlygojo žmonių elgesį, ir niekas nepastebėjo, kad tai prietarai. Nuo seno pirmuoju smuiku čia groja *gamtos mokslas.* Nors

ir *aprašomieji* mokslai leidžia kritiškai kelti klausimus, vis dėlto, apskritai paėmus, jie suponuoja naivią patyrimo sampratą, kuri taip pat paliečiama, kai mokslo teorijos požiūriu kritikuojama gamtamokslinė mąstysena. Mums rūpimu aspektu antraeiliai yra ir *hermeneutiniai* mokslai. Pirma, užuot pateikę visiems priimtiną mokslo sampratą, jie siūlo daugybę interpretacijos teorijų, kurios iš dalies viena kitai prieštarauja; antra, jų kritika, taikoma religinei mąstysenai, nėra tokia negatyvi, nes šių mokslų prielaidos nėra taip visuotinai pripažintos, kaip gamtamokslio premisos. Tad iš pradžių apsiribosime tik gamtos mokslų teorija.

Kurtas Hübneris knygoje „Mito tiesa" kalba apie mokslų „istorinę kontingenciją". Jis turi galvoje tai, kad mokslas „neatsirado nei vien atsitiktinai ar savavališkai, nei būtinai", o gali būti redukuotas tik į „vien konkrečioje istorinėje situacijoje duotą loginę sąsają"[2]. Tačiau, kaip matysime, šis vienpusis požiūris į modernaus mokslo atsiradimo sąlygas užgožia iš esmės teisingą Hübnerio nuorodą į kontingenciją.

Hübneris remiasi tam tikru metafiziniu–religiniu Renesanso laikų pamatiniu vaizdiniu, kuriuo Descartes'as ir jo amžininkai bandė pateisinti naująjį metodą. Sąveikų istorijos požiūriu revoliucinė mintis, kad ir sublunarinė gamta gali būti apibrėžiama matematiškai, interpretuojama kaip vienos atsitiktinės ano laikmečio idėjos pasekmė. Jei Dievas suteikė žmogaus protui malonę sugebėti

suprasti gamtą, tai gamtos dėsniai būtinai turi būti suformuluoti matematikos kalba, nes tik pastaroji garantuoja reikiamą žinių patikimumą. Antrą pamatinę prielaidą – inercijos principą – Descartes'as išvedė iš metafizinio požiūrio, pagal kurį Dievo apsisprendimas kurti yra nekeičiamas, ir todėl jo sukurtas judėjimo Visatoje kiekis turi būti pastovus[3].

Hübneris pasigenda abiejų šių prielaidų pakankamo pateisinimo. Kadangi Renesanso filosofinis pagrindimo fonas šiandien mūsų nebeįtikina, netvirti pasirodo ir juo paremti mokslai. Tačiau net jei atradimo ir pagrindimo kontekstų skyrimo[4] nelaikysime pagrįstu bet kuriuo atveju, vis dėlto jis čia turės prasmę. Nes mokslų plitimą nulėmė ne filosofų pagaminta pagalbinė orientyrų konstrukcija, bet būtent gamtos matematizavimo ir inercijos principo idėjos, išplėtotos fizikinės teorijos kontekste. Jos leido detaliai ir diferencijuotai aprašyti bei aiškinti gamtą, o šito negalėjo joks ankstesnis modelis.

Apskritai objektų sričių matematizavimo idėja nebuvo visiškai nauja. Astrologiniuose, kabalistiniuose bei apokaliptiniuose raštuose skaičių mistika buvo gerai žinoma jau nuo senų laikų. Jei gamta nebūtų iš tikro parašyta *ir* (!) matematikos raidėmis, tai Galilėjaus, Descartes'o ir kitų idėja aprašyti ją matematiškai būtų buvusi seniai pamiršta. Aišku, jog gamtos sandara yra tokia, kad ją galima aprašyti matematiškai, ir kad toks ap-

rašymas teikia didelių privalumų. Šis faktas, kuris atsiskleidė praėjus tik keletui dešimtmečių po to, kai idėją imta propaguoti, pašalino bet kokias abejones dėl anos, idėjos foną sudarančios metafizikos.

Tad mokslų kontingentiškumas priklauso ne tiek nuo atsitiktinių bandymų jį pateisinti, kiek nuo to, kad jis remiasi principais, kurie, nors ir negali būti pateisinami, tačiau dėl sėkmingo jų taikymo tolesnis pateisinimas šioje srityje nebereikalingas. Mokslų reikšmingumui svarbu ne metafizinis atradimo kontekstas, o pritaikymo galimybės. Kuo paprastesnis yra gyvenimo būdas, tuo lengviau pereiti nuo vienos ontologinės sistemos prie kitos. Primityvios medžiotojų kultūros laikotarpiu mažose, menkai su kitomis bendruomenėmis susijusiose grupėse funkcionavusių etiologinių mitų kompleksai galėjo būti lengviau keičiami kitais negu globaliai išplitusių mokslų epochoje. Žinoma, dėl mūsiškio mokslinio pasaulėvaizdžio pamatinių prielaidų kontingentiškumo dar ir dabar teoriškai yra įmanoma išplėtoti visiškai kitokį naują visumos vaizdinį. Tačiau, turint galvoje praktinius motyvus, mažai tikėtina, kad toks bandymas konkuruoti ką nors iš esmės pakeistų. T. S. Kuhno atlikti paradigmų kaitos moksluose dinamikos tyrinėjimai[5] akivaizdžiai parodė, kad net naũjos mokslinės dalinės teorijos atsiradimo stadijoje turi labai menkas aiškinimo galimybes. Reikalingi dešimtmečiai ir daugelio vienminčių

bendradarbiavimas, kad genialus spėjimas virstų praktiška aiškinimo sistema, galinčia konkuruoti su ankstesnėmis paradigmomis. Kai Galilėjus bandė pelnyti pripažinimą Koperniko idėjai ir pateikė savąsias naujas mechanistines idėjas, jis galėjo nurodyti tik vieną kitą pavyzdį, kurį naujoji teorija būtų galėjusi paaiškinti taip įtikinamai, kaip ir senosios teorijos. Prireikė Galilėjaus asmenybės galios ir jo šalininkų entuziazmo, kad naujoji teorija vis dėlto išliktų[6]. Galutinį nuosprendį naujosioms idėjoms paskelbė specialistų pasaulis. Tačiau tyrinėtojų bendruomenė sprendžia ne vien remdamasi racionaliais kriterijais. Ne mažiau svarbios čia būna asmeninės simpatijos ir antipatijos; taip pat gali turėti reikšmės ir laikmečio vertinimai bei psichologiniai atsitiktinumai.

Šios naujai atsiradusios tradicijos viduje susiformavo teorijų dinamikos mechanizmas, kurį daugmaž atskleidžia mokslo teorija. Kuhno, Lakatoso, Sneedo ir Stegmüllerio svarstymai parodo, kaip *šios tradicijos rėmuose* pasirenkama viena ar kita teorija. Gali būti pateikti *aiškūs*, bet *ne visiškai pakankami* kriterijai, kuriais remiantis pateisinamas senųjų teorijų laikymasis arba jų pakeitimas naujomis. Tačiau, turint omeny dabartinę situaciją, tokie pasikeitimai gali vykti tik atskirose globalinio mokslų modelio srityse. Net ir vis garsiau skambantis kvietimas visiškai naujai aiškinti elementariųjų dalelių fiziką nėra raginimas atmesti senąsias tradicijas. Viso labo kalbama tik apie

tai, kad reikia sukurti naują visumos koncepciją, kurioje daugybė fizikos fenomenų rastų sau adekvačią vietą ir taip taptų suprantami. Kokios išmonės, kokių triukų ir kokios pasaulinės propagandos reikėtų, norint pakeisti ne tik atskiros mokslo srities, bet mokslinio mąstymo apskritai paradigmą! Tai būtų įmanoma nebent esant radikaliai pasaulinei diktatūrai, kurioje tobulas valstybės tarnautojų prievartos aparatas jėga realizuotų suverenios valdžios sprendimus ir taip paskleistų juos po visą pasaulį. Tačiau kol egzistuoja laisvė, žmonija ir toliau turės gyventi tokioje mokslo tradicijoje, kokia susiformavo per pastaruosius tris šimtus metų. Tad nenuostabu, kad tokios visiškai naujo mokslo idėjos, kokias propaguoja Herbertas Marcuse, ekologinės pakraipos naujieji mąstytojai ar New Age judėjimas[7], taip ir liks neįgyvendinama svajonė. Nors jų skelbiamos mintys gali sutramdyti kai kuriuos mokslo praktikos išsigimimus ir užkirsti kelią piktnaudžiavimui mokslu, tačiau kažin ar joms pavyks pajudinti mokslo pamatus ir parengti ką nors visiškai nauja. Tad beprasmiška būtų laukti naujo mito, kuris kaip kitoniška ontologinė atskaitos sistema vieną gražią dieną susprogdintų mūsų dabartinius mokslinius pamatus, kaip kadaise naujasis mokslas pakeitė graikų mitologijos pamatus[8]. Pamatinių prieladų kontingentiškumas praktiškai yra tapęs istorinės raidos būtinybe ir jos dinamikos savastimi.

Jei norime suprasti, kada ir kaip metodologinės

prielaidos šias kontingencijas paverčia objektyvia būtinybe, turime iš esmės paanalizuoti modernių mokslų struktūrą. Tad imkimės šios analizės. Tik išsiaiškinus aną pokytį, paaiškės, kaip veikia į mokslus apeliuojanti religijos kritika ir kaip jos pretenzijos gali būti pateisintos arba atmestos.

5.2 *Apie mokslo sąvokos bei jos prielaidų analizę*

Pagrindinis argumentas, kurį mokslas iškelia prieš kontingencijų susaistytą religiją, skleidžiasi kaip kontingencijos sąvokos panaikinimas, įtraukiant atitinkamus reiškinius į bendrąjį mokslo planą. Šis vyksmas yra branduolys proceso, kuris įvardijamas ir aprašomas tokiomis sąvokomis, kaip atkerėjimas, numitinimas, racionalizavimas ir sumokslinimas. Tik atskleidę minėto bendro mokslo plano prielaidas, nepaisydami mokslo ir šiandien galėsime šnekėti apie kontingenciją, kuri kaip tik nuo šio mokslo pasprunka.

Tačiau tokia analizė kaipmat susiduria su daugybe sunkumų. Pirmiausia pati mokslo sąvoka yra nepaprastai plati. Tiesa, galime supaprastinti ir kalbėti apie patyrimo (arba empirinius) mokslus ir apie hermeneutinius mokslus (anksčiau vadintus dvasios mokslais), prie pirmųjų priskirdami gamtos mokslus, empirinę psichologiją ir empirinę

sociologiją. Tačiau ginčytinas yra ne tik šis skirstymas. Ir pačios schemos atskirus mokslus galima interpretuoti labai įvairiai. Vieninga mokslo sąvoka egzistuoja nebent atskirų spekuliatyvių projektų privačiose sistemose.

Vis dėlto religijos kritikoje mokslo sąvoka daro stebuklus. Žinoma, turint reikalą su religijos temomis, pamatinę reikšmę įgyja tam tikros prielaidos, kurios nulemia (paminėsime tik keletą pavyzdžių) ir Bultmanno numitinimo programą, ir Gogarteno sekuliarizmo kritiką, ir Alberto išpuolius prieš Küngą, ir Johno Mackie polemiką su Swinburne'u, ir kritinės teorijos švietimo idėją, ir Hermanno Lübbe ar Lévino mokslo sampratą[9]. Šios prielaidos nėra labai glaudžiai susijusios su aksiomas liečiančiomis pačios teorijos konstatacijomis ar funkcinėmis konvencijomis bei instrumentinėmis specifikacijomis, kurios yra impliciziškai apibrėžiamos sykiu su minėtomis aksiomomis. Lemiamą reikšmę šiuo atveju turi greičiau *ontologinės ir normatyvinės konstatacijos*, fiksuojančios teorijos objektų sritį bei pamatinius reikalavimus (pvz., neprieštaringumo reikalavimą). Vadinamosios judikalinės konstatacijos svarbios tik teorijos dinamikos tyrinėjimams ir kyla iš atitinkamos normų interpretacijos[10].

Nepaisant visų genetinių tezių, šių tvirtų ontologinių perspektyvų ir iš jų kylančių teorinių normatyvų *praktinio efektyvumo* neįmanoma pašalinti. Bent jau empiriniuose moksluose nesunku

aptikti ir šias pagrindines tendencijas, ir lemiamas prielaidas. Kalbama tiesiog apie *„empirinių mokslų standartinį modelį“*[11]. Nagrinėdami standartinį modelį, visiškai nenorime vienpusiškai prisirišti prie tam tikros mokslo teorijos sampratos. Tačiau kaip tik šis modelis leidžia atskleisti tai, ką paprastai turime omenyje, kalbėdami apie „mokslinį požiūrį“, kuris šen bei ten duoda religijos kritikos vaisių.

a. Mokslo teorijos struktūra: standartinio modelio pavyzdys

Empirinio mokslo teoriją galima apibūdinti taip: pradedame nuo problemų aibės ir plėtojame tam tinkamą sąvokų aparatą, tiksliau tariant, *mokslinę teoriją*. Pastaroji sudaryta iš *mokslo kalbos*, turinčios tokią struktūrą: ji yra pirmojo laipsnio predikatų su tapatybe logikos dalis. Jos žodyną sudaro trys dalys: loginis–matematinis žodynas, stebėjimo sąvokos ir teorijos sąvokos.

Empirinę teoriją su duota kalba turime tada, kai joje yra *„gamtos dėsnių“* poaibis ir *„atitikimo taisyklių“* poaibis. Šiems poaibiams būdingos tokios savybės:

- nė vienas gamtos dėsnių aibės sakinys neturi stebėjimo sąvokų;
- kiekvienas atitikimo taisyklių aibės sakinys turi bent vieną stebėjimo sąvoką ir bent vieną teorinę sąvoką;

- abu minėtieji poaibiai yra baigtiniai ir tarpusavyje logiškai suderinami;
- iš abiejų poaibių sąjungos galima išvesti stebėjimo teiginius[12].

Pastaroji savybė yra įdomiausia. Ji nukreipa į *aiškinimo* sąvoką, t. y. į stebėjimo teiginių redukavimą į iš teorinių sąvokų sudarytus gamtos dėsnius, kuris remiasi atitikimo taisyklėmis ir papildomomis kraštinėmis sąlygomis.

Standartinis modelis remiasi ganėtinai stipriomis *prielaidomis*. Jis visiškai paklūsta loginiam reglamentavimui, t. y. suponuoja elementarią logiką šiandien labiausiai paplitusiu predikatų logikos pavidalu. Sykiu, orientuodamas į stebėjimo teiginius, šis modelis konstituoja abiejų poaibių pateikiamus objektus, atgaivintus žmogaus juslių organų. Fiziko stebimi mezonai yra objektai minėtąja prasme. Mat juos galime identifikuoti remdamiesi atitikimo taisyklėmis ir žmogaus juslių patyrimais. Tačiau jie jokiu būdu nėra mums duoti akivaizdžiai. Antai stebėjimu įrodomas laiko sulėtėjimas visiškai prieštarauja naiviai mūsų kasdienio patyrimo laiko sampratai. Tad mokslo objektai šiek tiek viršija mūsų vaizduotės galią, tačiau, kita vertus, kažkiek netiesiogiai su pastarąja suderinami. Neinterpretabilių elementų egzistavimą patvirtina tarpininko funkcija. Lemiamos reikšmės turi tai, kad tarpininkavimas neapsiriboja vien rinktiniais individais. Teorijos išsitekimas bendrosios logikos rėmuose ir jos patvirtinamumas vi-

siems prieinamos aparatūros pagalba suteikia objektams objektyvumą, kurį gali atgaminti kiekvienas, kas tą aparatūrą išmano.

Analogiškus dalykus galima konstatuoti šnekant apie psichologijos bei sociologijos teorijas. Pirmosios konstruoja „sielos objektus", antrosios – „komunikacijos objektus". Atitikimo taisykles čia nustato nebe aparatūra; jos liečia žmogaus elgesį arba socialinius reiškinius. Antai prakaitavimas ir paraudimas gali konstituoti tokius objektus, kaip baimė arba gėda; tam tikri statistiniai pokyčiai yra medžiaga interpretacijai tokių teorinių objektų, kaip skurdas arba turtingumas. Čia, kaip ir gamtos dėsnių atveju, irgi išskiriama tam tikra teiginių aibė. Toliau čia turime reikalą su taisyklių sistema, kuri, tiesa, neišlieka nepakitusi per visus šimtmečius, tačiau tam tikroje epochoje ji gali būti prasmingai taikoma. Be to, atitikimo taisyklės suderina gausybę teorinių elementų su stebimais fenomenais.

Dabar pažvelkime į tas *prielaidas*, kurias implikuoja šios objektų teorijos ir ypač standartinis mokslo teorijos modelis.

Modelis susijęs su *trimis empirinių mokslų tipais*, kurie vienas nuo kito skiriasi objektais:

– *gamtos mokslai* tyrinėja *materialius* objektus erdvėje ir laike, kaip antai: mezonus, molekules, žvaigždes ir t. t.;
– *empirinė psichologija* tyrinėja *psichinius* objektus (vaizdinius, jausmus, mąstymo turinius)

kaip materialių objektų ir fizinio elgesio būdų elementus;
- *empirinė sociologija* sutelkia dėmesį į *komunikacijos* objektus, t. y. į situacijas, kuriose būna ar tam tikrais laiko tarpais atsiduria erdvėlaikiškų individų grupės.

Psichiniai ir komunikacijos objektai, kitaip nei materialūs, vadinami „idealiais".

Minėtų empirinių mokslų modelio konkurentas yra hermeneutikos, arba dvasios mokslų, modelis, apie kurį pakalbėsime kiek vėliau. Jame konstituojami „dvasios, arba intencionalūs objektai"[13].

Mūsų tikslas – eksplikuoti ir išanalizuoti šiuose modeliuose pasireiškiančias prielaidas. Kultivuoti mokslą reiškia: iš šių ar panašiai suformuluotų prielaidų, kurios sykiu apibrėžia ir mokslo metodą, daryti išvadas ir taikyti jas kaip operavimo objektais instrumentus. Nors šiame kontekste daug kalbama apie modelius, tačiau modelio pobūdis susijęs tik su formuluotėmis, o ne su mokslo pagrindais. Tad mokslinio požiūrio paties savaime negalima laikyti tik tam tikru specialiu modeliu ir prireikus keisti pastarąjį tokiais konkuruojančiais modeliais, kaip dialektika ar mistika. *Tam prieštarauja visuotinis mokslo rezultatų, kaip gamtos bei kasdienybės užvaldymo priemonės, pripažinimas.* Tad *de facto* mokslas pateikia teiginius apie realybę. Jis konstituoja mūsų realybės suvokimą tokiu mastu, kad darosi sunku rasti vietos kitokiems elgesio būdams. Tokios vietos

negali *atstoti* mokslo. Jo vidinė dinamika neleidžia išplėtoti kokio nors visiems priimtino alternatyvaus modelio. Mes priversti gyventi su mokslais. Ir reikia vengti dvigubos tiesos šizofrenijos: darbo dienomis respektuoti mokslą ir jį plėtoti, o sekmadieniais jį smerkti ir diskvalifikuoti kaip neadekvačią tikrovės pažinimo priemonę. Todėl mokslo ribas peržengiantys kontingencijos patyrimai nėra susiję su mokslu kaip tokiu ir turi būti įmanomi *nepaisant mokslo perspektyvų*. Visa tai netrukdo abejoti konstatavimo apribojimu elementaria logika arba erdvėlaikiniais objektais. Atskirais atvejais yra įmanoma atmesti mokslinę metodiką. Tačiau kai kalbame apie erdvėlaikinius objektus bei jų santykius, privalome be išlygų paklusti logikos reglamentui.

Mūsiškis mokslo pagrindų eksplikavimo tikslas yra išsiaiškinti, kaip konkrečiai funkcionuoja kalbėjimas apie bet kokios rūšies objektus. Paaiškės, kad čia daromos lemiamos prielaidos, nustatančios kiekvienos objektų rūšies pobūdį.

Standartinis mokslo teorijos modelis remiasi keletu *bendrų* prielaidų, kurias tylomis suponuoja ir gamtos mokslas, ir empirinė psichologija, ir empirinė sociologija ir kurios nesikeičia net jei modifikuojamas standartinis modelis ar apskritai atsisakoma eksplikuotos metateorijos. Šalia šių prielaidų galima konstatuoti tam tikras ontologines perskyras, leidžiančias skirti tris minėtas mokslo sritis.

b. Bendrosios prielaidos

(BP 1) Mokslo teorijos sąvokyną apibrėžia *elementariosios logikos* reglamentas.

Hasenjaegeris tai vadina „diskrečia ontologija"[14]. Ji aprėpia teiginių ir predikatų logiką kartu su tapatybe. Jai priklauso dvireikšmiškumo principas teiginių atžvilgiu, sąvokų tapatybė sau ir visos sistemos neprieštaringumas. Jos argumentacija visuomet yra ekstensionali.

(BP 2) Gamtos mokslo teorijų dėsniai turi euristinį *aksiomų* statusą.

Nors kalbama apie hipotetines prielaidas (tiesa, ne kartą pasitvirtinusias), gamtamoksliniai teiginiai traktuojami kaip klasikinės aksiomų sistemos aksiomos. Metodiškai jos traktuojamos kaip galutinės duotybės, iš kurių loginės išvados gali būti daromos tokiu pačiu tikėtinúmo laipsniu, kokį turi hipotezės.

(BP 3) Gamtos dėsniai kalba apie *materialius* objektus, t. y. erdvėlaikio kontinuumo būtybes šiuolaikinės fizikos prasme.

„Materialūs objektai" fizikoje skirstomi į materiją ir energiją. Kai diskutuojama religijos filosofijos klausimais, šis skyrimas netaikomas: „materialiais" vadinami abiejų sričių objektai. Be to, dažniausiai tenkinamasi mezokosminiais supaprastinimais erdvėlaikio struktūrose. Tai reiškia, kad šviesos greitis laikomas begaliniu, o masteliai – pastoviais ir nepriklausančiais nuo erdvės bei

laiko. Taip pat nepaisoma neapibrėžtumo principo: laikoma, jog mezokosmo ribose galime tiksliai fiksuoti ir materialaus kūno padėtį, ir jo greitį. Erdvė ir laikas traktuojami kaip dvi viena nuo kitos nepriklausomos ir tolydžios visų praktiniu požiūriu mus dominančių objektų terpės.

(BP 4) Kiekvienas mezokosminis objektas turi būti iš principo *įdabartinamas* bent viename laiko momente.

Reikia atminti, kad tai, kas praėję, nėra tiesiogiai duota. Tačiau mokslas kalba apie objektus, kurie priklauso praeičiai (pvz., sprogusi žvaigždė). Daroma prielaida, kad tokie objektai tam tikru laiko momentu buvo „dabar", t. y. galėjo būti tiesiogiai stebimi arba tiesiogiai stebimų priemonių pagalba mąstomi kaip dabar esantys. Šį sąryšį garantuoja suponuotas erdvėlaikio kontinuumas. Kiekvienam objektui egzistuoja pastovi Minkowskio „pasaulio linija". Objektui atsirandant arba suyrant, jo dalys gali būti stebimos ta pačia prasme.

(BP 5) Objektų visuma, jų pokyčiai bei tarpusavio santykiai, judėjimas ir sąveika gali būti aprašyti, remiantis *gamtos dėsniais*.

Objekto pobūdis čia perteikiamas sąvokomis. Interpretabilūs ir neinterpretabilūs elementai negali būti visiškai griežtai atskirti. Atitikimo taisyklės visus stebimus požymius susieja su teoriniais elementais, ir atvirkščiai – teoriniai elementai yra būtini tik tada, kai jie padeda interpretuoti

stebėjimus. Todėl tokios sąvokos, kaip „potencialas“, „gravitacija“ ir pan., įgyja prasmę tik tada, kai yra taikomos erdvėlaikiniams objektams, t. y. jos irgi yra materialūs objektai plačiąja prasme. Ši materialaus objekto sąvoka gali būti be išlygų taikoma ir šiuolaikinės fizikos objektams. Reliatyvumo teorijos atskleistas erdvės ir laiko sąryšis bei su juo susiję reliatyvistinių prielaidų nukrypimai nuo klasikinio erdvėlaikio vaizdinio patvirtina būtinybę taip išplėsti materialaus objekto sąvoką, kad ji aprėptų daugiau, negu įprasta klasikinėje mechanikoje.

Tuo būdu viskas, kas gali tapti gamtamokslinės teorijos objektu, būtinai įterpiama į erdvėlaikio schemą. Erdvės ir laiko pobūdį apibrėžia fizika. Tolydumas ir matuojamumas iškeliami į pirmą planą; abi šios savybės leidžia formuluoti gamtos dėsnius, kurie savo ruožtu paaiškina objektų kitimą ir santykius.

Šiuolaikinė fizika, atrodo, teikia ne vieną galimybę suabejoti šiomis prielaidomis. Ypač New Age spekuliacijų sferoje[15] šiuolaikinė reliatyvumo ir kvantų teorijos fizika interpretuojama kaip ontologinė revoliucija ir, remiantis jos terminologija, bandoma įprastą tikrovės sampratą paskelbti įveikta. Tačiau čia turime reikalą su *pamatiniu žmogiškojo akivaizdumo ir mokslinės ontologijos supainiojimu*. Pastarojoje esama daugybės neinterpretuotų ir todėl visiškai neakivaizdžių elementų, kurie tik dėl jų operacinės prasmės, o ne dėl

akivaizdumo yra įtraukti į tikrovės sudėtinių dalių sąrašą. Mokslinės mąstysenos rėmuose nesunku dirbti su neapibrėžtumo principu arba su difrakcijos dėsniais. Juk nė vienas šiuolakinis fizikas nėra tvirtinęs, kad anose problemų srityse turime reikalą su objektais, kuriuos būtų galima gretinti su mūsiškio mezokosmo biliardo rutuliais. Svarbiausia čia yra tai, kad laikoma, jog viskas paklūsta tam tikram dėsningumui, kurį, tiesa, galima aprašyti tik statistiškai ir per sąveiką su žmogaus atliekamais matavimais, tačiaũ vis dėlto aprašyti *eksplicitiškai*. Tvirtinimai, esą meditacija ar kitais ezoteriniais metodais galima pažvelgti anapus erdvėlaikinio pasaulio bei jo dėsningumų ir taip atrasti ten tikrąjį vidujybės pasaulį, yra grynos spekuliacijos, kurių negalima intersubjektyviai patikrinti logika ar eksperimentais. Bandydamos integruoti fiziką į „naująjį mąstymą", tokios doktrinos iškraipo minėtų prielaidų prasmę. Sąmoningai bandydamos peržengti tas prielaidas, jos virsta teorijomis, kurias pasirinkome mūsų religijos filosofijos svarstymų tema. Tad reikėtų jas įvertinti pagal šių sričių kriterijus. Tai vėliau ir padarysime.

Mokslo teorijos diskusija apie kvantinės fizikos ontologinius pamatus skleidžiasi minėtų prielaidų *rėmuose*. K. Hübnerio „Mokslinio proto kritikoje" ši diskusija perteikiama pakankamai išsamiai. Tai, ką jis formuluoja kaip alternatyvias „aksiomas", atitinka mūsų suformuluotas sąlygas. Išdėstysime

šį turinį, remdamiesi Einsteino ir Bohro diskusijos pavyzdžiu. Hübneris formuluoja dvi aksiomas, kurias galima suprasti mūsų ontologijos rėmuose: „Pagal pirmąją, *Einsteino* požiūrį atitinkančią aksiomą, tikrovė sudaryta iš substancijų, turinčių savybes ir santykiaujančių su kitomis substancijomis. Pagal antrąją aksiomą, atitinkančią *Bohro* poziciją, tikrovė iš esmės yra santykis tarp substancijų, o matavimas yra specialus šio santykio atvejis. Anot *Einsteino*, matavimas atskleidžia tam tikrą savyje egzistuojančią būseną, anot *Bohro*, jis konstituoja tikrovę. Anot *Einsteino*, santykius apibrėžia substancijos, anot *Bohro*, santykiai apibrėžia substancijas. Šiomis bendromis filosofinėmis pozicijomis remiasi visa diskusija."[16] Substancija, savybė, santykis, matavimas – visas šias sąvokas aprėpia prielaidos. Prielaidoje BP 4 į papildomumą atsižvelgiama tuo, kad ten aiškiai kalbama apie mezokosminius procesus.

Kalbėdamas apie *logiką*, Hübneris taip pat atskleidžia esminius nesusipratimus. Pateikęs paskirus naujos kvantų logikos variantus, jis prieina tokią išvadą: „Todėl pasakymas „kvantų logika" man atrodo klaidinantis ir painiojantis. Kvantinė mechanika neveda (kaip dažnai dabar manoma) prie naujos logikos, ji nesuteikia mąstymui naujų formų, ji neįstumia logikos į nenutrūkstamą empirinių mokslų progreso srautą. Priešingai, ir ji suponuoja visuotinai galiojančius efektyvios logikos teiginius."[17] Tad šiuo atveju elementarioji

logika gali būti redukuota net į efektyvią logiką[18]. Čia nereikalinga jokia trireikšmė ar, juo labiau, mistiška alternatyvų logika. Hübneris savo tyrinėjimus užbaigia tokiu konstatavimu: „Pasirodo, kad tai, kas iš tikro turima omenyje kalbant apie vadinamąją trireikšmę ar kvantų logiką, yra ne kas kita, kaip toks kvantų mechanikos dėsnių formulavimas, koks paprastai aptinkamas fizikoje."[19]

c. Specialiosios prielaidos

Empiriniuose moksluose diferenciacija vyksta remiantis aksiomomis, kurios iš dalies įveda naujus objektus. *Gamtos mokslai* remiasi tokia prielaida:
(GP) Santykius tarp objektų ir gamtos dėsnių aprašo klasių logika ir matematinės struktūros.

Gamtos mokslų sąvokinis aparatas leidžia subsumuoti objektus ir sąvokas, taip pat objektus ir gamtos dėsnius. Taip galima skirti teorijos branduolį ir taikymo intencijas. Sykiu paaiškinamas dėsnis, pagal kurį visuma yra jos dalių funkcija. *Psichologijoje* vietoj gamtamokslinės prielaidos (GP) galioja šios trys psichologinės prielaidos:
(PP 1) Be materialių objektų, egzistuoja kita objektų rūšis, būtent – „psichiniai procesai". Pastarieji neegzistuoja be materialių objektų ir turi būti suderinami su jų dėsningumais.

Kiekvieną psichinį procesą atitinka tam tikra materialių objektų visuma. Ši visuma sudaro vie-

novę ta prasme, kad jos negalima išskaidyti į žemesnio rango visumas, kurias atitiktų analogiški materialūs objektai.

(PP 2) Psichiniai procesai vyksta erdvėje ir laike. Psichinį reiškinį galima identifikuoti ne tiesiogiai, o tik per jį atitinkančius materialius objektus, sudarančius subordinuotus kompleksus. Šių materialių objektų visuma dar neaprėpia paties psichinio proceso. Visuma yra šis tas daugiau negu erdvėje ir laike identifikuojamos dalys.

(PP 3) Psichiniai objektai sutvarkyti ne tik pagal juos atitinkančių materialių objektų tvarką erdvėje ir laike, bet dar ir pagal tikslus. Psichikos, t. y. psichinių objektų visumos, dėsniai yra ir intencionaliai struktūruoti.

Todėl galima aprašyti intencionalias būsenas bei procesus, kurie psichologiją itin domina. Subordinuotieji erdvėlaikiniai santykiai turi reikšmę tik tada, kai keliami specialieji pagrindų teorijos klausimai. Tad praktikoje dažniausiai jų nepaisoma.

Empirinės psichologijos idealūs objektai yra susiję su materialiuose objektuose kylančiomis būsenomis arba juose vykstančiais procesais. Tad jie suponuoja materialius objektus. Šiuo požiūriu jie vyksta erdvėje ir laike. Teorinių sąvokų repertuaras čia pasipildo tokiomis sąvokomis, kaip visumos idėja ir tikslo idėja. Jausmai, vaizdiniai ir panašūs dalykai visuomet yra aukštesnės pakopos

objekto – psichinio vienio, „Aš", asmens ar kaip kitaip pavadintos visumos – momentai arba funkcijos. Erdvėlaikinio objekto, kuriuo remiasi psichikos egzistavimo kriterijai, elgseną lemia dar ir tikslai. Drauge transcenduojamas gamtos dėsnių eksplikatyvus pobūdis. Psichologijoje dominuojanti taisyklių sistema gali būti interpretuojama teleologiškai.

Kaip empiriniai mokslai praplečiami iki psichologinių, taip, papildžius tam tikromis prielaidomis, jie gali būti praplėsti iki *socialinių mokslų*:

(SP 1) Be materialių objektų ir psichinių procesų, egzistuoja dar trečios rūšies objektai, būtent – komunikacijos fenomenai, kurie iš esmės suponuoja pirmųjų dviejų rūšių objektus.

Šių fenomenų klasė suskyla į du pogrupius – socialinius fenomenus (pvz., šeima arba valstybė) ir istorinius fenomenus (pvz., valstybės formavimasis arba industrializavimas).

(SP 2) Komunikacijos fenomenai skleidžiasi erdvėje ir laike ir priklauso nuo psichinių procesų.

Ši priklausomybė gali būti labai įvairi, pavyzdžiui, žmonių sukurti institutai, tačiau tai gali būti ir tiesioginis intencionalus poveikis. Dažnai komunikacijos fenomenams yra būdinga savita dinamika, kuri gali nepriklausyti nuo subordinuotų individų intencijų. Tada paprastai kalbama apie „dvasios fenomenus".

(SP 3) Komunikacijos fenomenai yra ir juos suda-

rančių dalių funkcijos, ir teleologiškai struktūruoti objektai.

Ir sociologijoje, ir istorijos moksluose griežtas gamtos dėsnis darosi vis laisvesnis. Norint suprasti grupių bei bendruomenių erdvėlaikines situacijas, nebepakanka bendraisiais dėsniais grindžiamos dedukcijos. Norint atsižvelgti į tikslus, tenka priimti domėn ir istorinį taisyklių aibės kitimą. Idealūs objektai dar, tiesa, yra susiję su erdvėlaikiniais objektais, paklūstančiais gamtos dėsniams; tačiau patys jie paklūsta nebe gamtos dėsniams, bet istoriškai kintančioms *taisyklių sistemoms*. Taisyklės sąvokoje turi išsitekti išimties, teleologinio priedo ir istorinio nukrypimo galimybės. Šiuo atveju kalbame apie bendruomenes, kurios aptinkamos konkrečiose vietose ir konkrečiu laiku. Tai visų pirma susiję su tuo, kad taisykles lemia dar ir kintantys laike žmonių sukurti institutai bei žmonių interesai.

5.3 Ontologinis kontingencijos įveikimas

Po ilgoko, tačiau būtino gamtamokslinio objektyvumo struktūros ir prielaidų tyrimo vėl grįžkime prie *religijos filosofijos* problemų. Matėme, kaip mokslo objektas konstituojasi kaip prasmė (prasmės sąvoką suprantant pagal Luhmanno sistemų teoriją). Iš neapibrėžtos galimybių įvairovės, kurią

mums pateikia aplinka, atrenkami tam tikri santykiai. Drauge sudėtingumas redukuojamas į vienu žvilgsniu aprėpiamą santykių sistemą, kurią vadiname empiriniu mokslu. Daugelis dalykų lieka neapibrėžti ir supa sistemą kaip aplinka. Ją sudaro sritys, kurios, viena vertus, būna redukuojamos kitų sistemų, kaip antai hermeneutinių mokslų, antra vertus, lieka ir toliau neapibrėžtos kaip provokuojanti kontingencija.

a. Mokslinės ontologijos modalumai

Po to, kas buvo pasakyta, galime aiškiau suprasti, kas yra ontologinė kontingencija. Remdamiesi standartiniu modeliu, įvedėme kompleksinę ontologiją, kurią išreiškia jos prielaidos. Ją vadinsime *moksline ontologija*. Joje yra fiksuoti tokie terminai, kaip realybė, galimybė ir atsitiktinumas.

Tai, kad tam tikras objektas yra realus, reiškia, kad jis yra tam tikroje erdvėlaikio vietoje arba kad jis su ta vieta susijęs. Galimi du atvejai: arba egzistavimas tam tikroje erdvėlaikio vietoje yra apibrėžtas gamtos dėsnių, arba gamtos dėsniai jo neapibrėžia. Pirmuoju atveju jis vadinamas *būtinu*, antruoju – *kontingentišku*[20]. Tam tikro objekto *galimybė* reiškia, kad tą objektą galima mąstyti kaip esantį tam tikroje erdvėlaikio vietoje arba kaip su ta vieta susijusį. Galimybė suponuoja suderinamumą su realybe. Tai, kas, nors ir gali būti pamąstyta, tačiau negali būti realu, negali būti ir

galima. Tad galimybė reiškia ne galimybę pamąstyti kokios nors teorijos rėmuose, o galimybę pamąstyti erdvėlaikio vietų atžvilgiu. Ir priešingai, tai, kad kas nors yra *atsitiktina*, reiškia, kad tas dalykas yra realus arba galimas, bet nėra išvedamas iš teorijos. Tad ši sąvoka taikytina tik erdvėje ir laike fiksuojamiems objektams.

Pakeitę „dėsnių" sąvoką „taisyklių"sąvoka, be tokių sąvokų, kaip „realu", „galima" ir „atsitiktina", galime skirti ir *istoriškumo* sąvoką. Tada „atsitiktina" reikštų (pagal analogiją su nededukuojamumu iš dėsnių) nededukuojamumą iš atitinkamų *taisyklių*. Pačios taisyklės skiriasi nuo gamtos dėsnių tuo, kad yra ne–būtinos, t. y. istoriškos. Kartais jos būna gamtos dėsniai su išimtimis. Išimčių galimybė paverčia jas taisyklėmis. Jų kintamumas istorijoje arba kitose kultūrose sąlygoja jų istoriškumą[21].

Tad *gamtos mokslams* ir *psichologijai* galioja tokia schema:

galima	
būtina	nebūtina, atsitiktina (ontologiškai kontingentiška)

Tuo tarpu socialiniams mokslams galioja toks skirstymas:

<table>
<tr><td colspan="3">galima</td></tr>
<tr><td rowspan="3">būtina</td><td colspan="2">nebūtina</td></tr>
<tr><td>istoriška (istoriškai sąlygota)</td><td>atsitiktina (kontingentiška)</td></tr>
<tr><td colspan="2">(ontologiškai kontingentiška)</td></tr>
</table>

b. Santykis su religijos filosofijai rūpima kontingencija

Pasitelkime keletą pavyzdžių, kurie padės rasti ryšį su religijos filosofijai rūpimos kontingencijos svarstymu. Lemiamos reikšmės šiam perėjimui turi galimybė kalbėti apie *veiklos prasmę*. Ką tik aprašytoje ontologijoje nėra vietos laisvai veikiančio asmens idėjai: veiklos subjekto fenomenas yra *ontologiškai kontingentiškas*, t. y. neišvedamas iš duotos sistemos ir nepaaiškinamas jos rėmuose. Psichologinių bei sociologinių prielaidų nepakanka, jei norime dedukuoti veiklos subjekto idėją, subjekto, kuris juk turi būti mąstomas kaip autonomiškas erdvėlaikinių objektų atžvilgiu. Kaip tik tai ir verčia susimąstyti.

Tačiau ir kiti du religijos filosofijai rūpimos kontingencijos požymiai – *egzistencialumas ir refleksyvumas* – neįsikomponuoja į mokslinę ontologiją. Individualumas pasireiškia tik erdvėlai-

kio vietų atžvilgiu; anapus šių schemų materijos identifikuoti neįmanoma, todėl substancijos požiūriu ji yra pakeičiama. Ir individai empirinės psichologijos prasme yra suvokiami tik per erdvėlaikinį elgsenos stereotipą. Jei elgsena sutampa, tai turime ontologinę tapatybę. Ir refleksijos procesai neišsitenka empirinių mokslų rėmuose. Nors jų erdvėlaikinės apraiškos ir gali būti analizuojamos, tačiau ne kaip kokios pamatinės vienovės būtinos pasekmės, nes pastarosios sąvoka nėra įvesta nei kaip teorinė, nei kaip stebėjimo sąvoka.

Taigi *religijos filosofijai rūpima kontingencija* šioje pakopoje yra *atskiras ontologinės kontingencijos atvejis*. Nes *ontologinė būtinybė* yra *religijos filosofijai rūpimos būtinybės* atskiras atvejis. Visa, kas yra būtina ontologiškai, yra būtina ir religijos filosofijos požiūriu. Antai religijos filosofijos požiūriu (ontologiškai kontingentiški), tikslo ir priemonės santykiai priklauso būtinybių sričiai, nes juos galima suprasti veiklos prasmės požiūriu. Tačiau kadangi kontingenciją gauname paneigdami būtinybę, tai apsiverčia ir subsumpcijos santykis. Darosi aišku, kad *apeliavimas į ontologinę kontingenciją gali būti visiškai irelevantiškas religijos filosofijos požiūriu*[22]. Mums čia rūpi ne bet kokia ontologinė, bet labai specifinė kontingencija.

c. *Mokslinės ontologijos transcendavimas*

Antra vertus, kaip jau buvo pastebėta, kalbos apie

subjektą, apie egzistencialumą ir refleksyvumą yra iššūkis tiems, kurie yra susigyvenę su moksline ontologija. Mokslo mintis tam tikra prasme nuskrieja toliau, negu leidžia jos taikymo ribos. Kadangi mokslinė ontologija yra taip įvairiapusiškai pasitvirtinusi, o jos aiškinamasis potencialas diena iš dienos auga, tai vis didėja įtampa tarp šios vis dar kontingencijos šešėlyje liekančios aplinkos elementų ir išplėtotos pripažintų mokslų sistematikos. Bandoma eliminuoti laisvę kaip epifenomeną, kaip iliuziją ar tariamą sąvoką. Egzistencialumas pasirodo kaip begalinė, bet vis dėlto konverguojanti erdvės ir laiko įtarpintų pavienių savybių bei santykių seka. Ir refleksyvumą bandoma paaiškinti įvairiais, visų pirma nuo kompiuterių nusižiūrėtais modeliais, kurie naujus sistemų sudėtingumo laipsnius aiškina kaip kažko visiškai naujo apraiškas[23].

Tai, kas čia įvyksta, pavadinsime *ontologine kontingencijos įveika*: objektyvuojančio moksliškumo ribos, kurias aiškiai nubrėžėme mūsų analizėje, peržengiamos (dažniausiai nesąmoningai) alternatyvių sąvokų – visų pirma religijos filosofijai rūpimos kontingencijos – link. Čia „įveika" reiškia ne tik „disponavimą", bet pirmiausiai konstitavimą tokių prasmės ryšių, kurie pašalina nesuprantamą kontingencijos grėsmę. Iš esmės visoms pateiktoms prielaidoms galima suformuluoti alternatyvas. Klausimas, kiek šios alternatyvos prasmingos ir kiek jomis remiantis galima plėtoti rišlią

racionalių argumentų sistemą, yra ypač įdomus tada, kai svarstome religijos filosofijos problemas. Bendras *visų* alternatyvų tyrimas mūsų knygoje yra neįmanomas, nes jis aprėptų beveik visą filosofinių pagrindimo klausimų universumą, nuo gamtos filosofijos iki spekuliatyvių subjekto ar dvasios teorijų, komunikacijos teorijų ir būties doktrinų. Todėl apsiribosime tik religijos filosofijai rūpimos kontingencijos bruožais.

Mokslo hipotezės bei teorijos moksliškai įprasmina tik apibrėžtas sritis. Visa, kas atsiduria už šių sričių ribų, mokslo požiūriu pirmiausiai reiškiasi kaip prasmės deficitas, kurio neįmanoma pašalinti remiantis turimais metodais. *Mokslas yra pirmapradiškai atviras religijos filosofijai rūpimai kontingencijai.* Tai nereiškia, kad nuolatos nebūtų mėginama šias ribas peršokti. „Peršokti" ta prasme, kad minėtasis prasmės deficitas bandomas įveikti pateikiant asmenines nuomones bei pasaulėžiūrinius įsitikinimus, pridengtus mokslais ir moksline terminologija. Jie kuria universalią pasaulio sistemą, kurioje religijos filosofijai rūpimos kontingencijos nors ir nėra visapusiškai moksliškai ištirtos, tačiau *manoma, kad iš esmės jas galima paaiškinti,* ir paaiškinti remiantis mokslo ontologija. Ontologinis kontingencijos įveikimas reiškia sąmoningą hipotetiško mokslinio mąstymo kanonizavimą visai būčiai[24].

Žinoma, yra visiškai teisėta žingsnis po žingsnio plėsti mokslo taikymo sritį ir vis toliau nukelti

sistemą ir jos aplinką skiriančią ribą. Šia prasme jau Kantas kėlė kosmoso kaip totalybės reguliatyvią proto idėją, bandydamas tuo būdu užtikrinti mokslinio tyrimo praktikos atvirumą[25]. Taip pat visiškai suprantamas yra ir ketinimas teoriją taikyti kiek galima plačiau. Tačiau mokslinė ontologija arba (tam tikru atveju) teorijos branduolys sykiu nubrėžia tokių išplėtimų ribas. Kaip Kanto filosofijoje visuma niekada negali būti moksliškai suvokta, nes ji negali būti stebėjimo objektas, taip ir laisvė, egzistencialumas bei refleksyvumas *a priori* neišsitenka mokslinės ontologijos rėmuose. Tokios ekstrapoliacijos (radikalia prasme), kokias aptinkame senuosiuose mechanistiniuose pasaulėvaizdžiuose bei determinizmo koncepcijose arba naujesnėse socialinių sistemų bei evoliucijos teorijose, yra specifiniai kontingencijos įveikimai, bet jokiu būdu ne mokslinio tyrimo rezultatai[26]. Tai asmeniniai išpažinimai, dažniausiai argumentuotai išdėstyti tokiomis viską paaiškinančiomis sąvokomis, kaip kosmosas, visuomenė, sistema ar evoliucija.

Nėra prasmės tokius kontingencijos įveikimus vadinti *religiniais*, nors juose esama apibendrinimų, būdingų ir religiniam kontingencijos traktavimui. Pagrįstai kritikuojamas savavališkas „religingumo" sąvokos vartojimas. Antai, kai T. Luckmannas religiškai interpretuoja asmenį, remdamasis tuo, kad esą religija „sudaro visuomeniško žmogaus buvimo pasaulyje (Daseinswelt) savimo-

nės turinį", tai išeina, kad kiekvienas žmogus yra religiškas[27]. Taip apibendrinta sąvoka tampa nebepritaikoma ir praranda prasmę. Ontologinio kontingencijos įveikimo sąvoka leidžia tokią ekstrapoliuojančios tyrinėtojų bendruomenės aptiktą „vidinę visuomenės pasaulėvaizdžio formą"[28] skirti nuo religijos, nors aišku, kad abiem atvejais reiškiasi „religinis protas".

Apsiribodami sistemų teorijos aspektu, iki šiol tik kontingencijos *įveikimą* traktavome kaip atsakymą į pirmapradį mokslų atvirumą. Kai toliau pasidomėsime ir kitais religijos filosofijai rūpimos kontingencijos požymiais, atsivers galimybės prasiskverbti prie tikrojo religingumo ir jo neigimo. Mat kiekvieną religinio santykio su kontingencija rūšį atitinka tam tikra *ne–religinio kontingencijos įveikimo rūšis*. Tačiau, prieš pereidami prie šio klausimo, turime dar bent trumpai apžvelgti hermeneutinius mokslus, kuriuos kol kas buvome išleidę iš akių.

d. Hermeneutinio mokslo klausimas

Nuo tada, kai Dilthey'us[29], pasitelkęs supratimo sąvoką, pabandė suteikti dvasios mokslams autonomiško aiškinančių gamtos mokslų konkurento statusą, klausimas apie hermeneutinio mokslo galimybę iškyla nuolat. Kadangi neabejotina yra tai, kad ir *istoriniai* mokslai daug padarė, kad pasaulis

būtų iš esmės atkerėtas ir drauge plistų kontingenciją įveikianti perspektyva, kyla klausimas, ar nederėtų išplėsti ir papildyti mūsų pasirinktą mokslo sąvoką. Ar šalia *ontologinio* kontingencijos įveikimo, kurį iš esmės susiejome su empiriniais mokslais, negalima būtų aptikti tam tikro *hermeneutinio* kontingencijos įveikimo, kuris religinius fenomenus įrikiuotų į savąją supratimo sampratą ir taip prisidėtų prie tolesnio pasaulio atkerėjimo?

Čia negalime išsamiai atskleisti visos diskusijos dėl hermeneutikos[30]. „Tiesoje ir metode" Gadameris nurodė daugybę sunkumų bei paradoksų, susijusių su bandymais pakylėti hermeneutiką iki mokslo metodo rango[31]. Todėl, kalbėdamas apie supratimą, Gadameris apeliuoja į ne–metodologinę prasmę, leidžiančią ne–moksliškai prasiskverbti prie tos specifinės tiesos, kuri pirmiausiai yra praktikuojama mene ir kuri – tokia pagrindinė Gadamerio tezė – turėtų būti praktikuojama ir filosofijoje.

Dvasios istorijos metodas Dilthey'aus prasme iš tikro remiasi prielaidomis, peržengiančiomis metodinio pakartojimo galimybes. Trys pagrindinės idėjos apibrėžia Dilthey'aus mokslo sampratą:

– pirmiausiai kalbama apie apeliavimą į tai, kas įprasta, išgyventa, sakytume: į *gyvenimo formą*. Dvasios mokslininkai „tik giliau apmąsto tai, kas jau buvo pamąstyta gyvenimo patyrime", pastebi Gadameris[32]. Gyvenimo forma nulemia išankstinį

supratimą. Tuo būdu visi reiškiniai būna jau įterpti į tam tikrą istorinį kontekstą;

– antra, Dilthey'us apeliuoja į asmeniškumą, subjektyvumą ir intencionalumą, implikuotus jo gyvenimo sampratos, kurie tačiau vėliau įgauna epochų įtarpintos dvasios prasmę. Tuo būdu senųjų metafizinių legitimavimo instancijų vietą užima *istoriškumas*. Tačiau kaip tik su tuo susijęs grįžimas į pirmapradį „dvasios gyvybingumą" be jokios Hegelio metafizikos visą suprantamybę perkelia į izoliuotą atskirybę. Individualybės specifikos nepavyksta suvokti, jei istoriškumas traktuojamas tik kaip pirmapradiškumo rekonstrukcija. „Kas tad yra bendras vardiklis, leidžiantis viską susumuoti, jei (toks) tikslas ir (toks) planas nėra istorijoje priimtas?" – klausia Gadameris[33];

– trečia, supratimas, anot Dilthey'aus, nepaisant viso to, turi *įkūnyti* svetimą prasmę. Svetimas padeda pažinti save. Tačiau kažin ar tai, ką Gadameris vėliau pavadino nuosavo ir svetimo horizontų „sulydymu", įmanoma metodiškai rekonstruoti, neištirpdant individualaus Aš beesmėje bendrybėje. Neatsitiktinai šis paradoksas buvo nuskaidrintas tik Heideggerio egzistencinėje hermeneutikoje, kurioje egzistencijos sąryšis išstūmė *metodinį* objektyvavimą.

Gadamerio ypač pabrėžta „*hermeneutinė situacija*" reiškia tokį požiūrio apribojimą, kuris daro nebeįmanomą mokslinį objektyvavimą. Esminis hermeneutinės situacijos elementas yra „horizon-

tas (Gesichtskreis), aprėpiantis ir aprėžiantis tai, ką galima pamatyti iš vieno taško"[34]. Tik pasekmių istorijos (wirkungsgeschichtliche) sąmonė, nepaisant perspektyvistinio apribojimo, dar leidžia kalbėti apie „tiesą", tačiau tik apie tokią tiesą, kurią apibrėžia autoritetas ir tradicija, o ne mokslinis objektyvumas ir rekonstruojama metodika.

Abejodami autonomiško hermeneutinio mokslo galimybe, dar nieko nepasakome prieš bendrosios hermeneutikos pamatinę idėją. Nes nuorodoje į išankstinio supratimo (Gadameris sako: „prietaro") būtinybę ir į supratimui būdingą vadinamąją rato struktūrą yra tiesos branduolys, atliekantis pamatinio atradimo vaidmenį,– atradimo, kad stebėjimas ir vadinamieji gryni faktai yra „pakrauti" teorijos. Šį sąryšį išsamiai analizuoja Stegmülleris. Straipsnyje „Waltherio von der Vogelweide giesmė apie stebuklingą meilę ir kvazaras 3C273" jis rašo: „(...) supratimo ratas, atrodo, yra vienintelis racionalus branduolys, liekantis atmetus visus tezės apie humanitarinių mokslų ypatingą reikšmę ar pranašumą prieš gamtos mokslus iracionalius momentus."[35] Netikėta išvada, kad ir tiksliuosiuose moksluose aptinkamas teisingai suprastas „hermeneutinis ratas", reiškia ne mūsų pasirinktos pamatinės mokslo sampratos diskreditavimą, o greičiau yra lemiamas argumentas už tai, kad neįmanoma atskirti gamtos ir humanitarinių mokslų. Visur, kur kalbama apie mokslą, galima aptikti panašius procesus bei metodus. Ži-

noma, kartais objektų specifika ir skirtingas sudėtingumo laipsnis kelia nemenkų metodinio realizavimo sunkumų. Tai, kad istorijos įvykiai yra praeitis ir jų negalima tiesiogiai stebėti, arba kad meteorologiniai ar neurofiziologiniai procesai yra nepaprastai sudėtingi, kelia tyrinėtojui nevienodo sudėtingumo reikalavimus.

Šiais samprotavimais kol kas galime užbaigti diskusiją apie hermeneutiką. Jei pretenduojama į *moksliškumą*, tai tenka remtis standartiniu modeliu. Tad toliau galime remtis anksčiau išplėtotomis prielaidomis. Apie tuos atvejus, kai hermeneutika nepretenduoja būti mokslu ir, tarkime, apsiriboja kalbiniu pasaulio atskleidimu, pakalbėsime vėliau[36]. Iki šiol kėlėme klausimą, ar ontologinį kontingencijos įveikimą reikia papildyti kita įveikimo rūšimi, besiremiančia kitomis mokslo teorijos prielaidomis. Kadangi į šį klausimą atsakėme neigiamai, tęskime skyrelio c. samprotavimus ir panagrinėkime *religijos filosofijai rūpimos* kontingencijos požymius.

6. Religinis protas ir susitikimas su kontingencija

Religijos filosofijai rūpima kontingencija buvo nusakyta *keturiais* požymiais. *Ne–būtinumas* pas-

katino išsamiai aptarti mokslinę ontologiją, kurios pavertimas universalia teorija buvo aprašytas kontingencijos *įveikimo* sąvoka. Antrasis, *absoliutumo* požymis iškėlė klausimą apie *žmogaus laisvės* santykį su tikrove, aprašytą ontologinėmis kategorijomis. Ar žmogaus veikla gali būtybes paversti vienareikšmiais į–rankiais (Zuhandenes), o gal kontingencijos idėjoje glūdi mintis apie priešinimąsi žmogaus galiai? Ar rimtai laisvę traktuojantis religinis protas neprivalo atsiverti ir kontingencijai? Teigiamas atsakymas į šį klausimą rodo, kad santykis su kontingencija gali turėti ir *susitikimo* su kontingencija pavidalą, neturintį nieko bendra su kontingencijos *įveikimu*.

Šiame kontekste kyla daugybė naujų klausimų, ypač dėl kitų religijos filosofijai rūpimos kontingencijos požymių, būtent:

- kaip susitikimo su kontingencija fenomenologinis aprašymas turėtų derinti *religinį ritualą* su įrankybės išnykimu *funkcionalume*?
- koks yra religiniu patyrimu aptinkamų *egzistencinių* apibrėžčių santykis su *numinosum* fenomenu? Ar tokie sąryšiai neveda į projekcijos teorijas, kurios iš principo kvestionuoja religiją?
- ar *religinis indiferentiškumas* yra tik antrinis reiškinys, kuris išnyksta praktinėje veikloje ir visuomet nurodo tik tam tikrą santykio su kontingencija rūšį, o gal jis religijos filosofijai rūpimos kontingencijos deskriptyvią fenomenologiją daro apskritai neįmanomą?

6.1 Veiklos prasmė ir religinė praktika

a. Įrankumas (Zuhandensein) ir su–būtis (Mitsein)

Religijos filosofijai rūpimos kontingencijos sąvoka suponuoja veiklos laisvę. Mums vienaip ar kitaip veikiant savo aplinką, jos objektus verčiant tarnauti mūsų interesams ir kovojant su daiktų pasipriešinimu, konstituojama tikrovė. Iš sąmoningų veikėjų veiklos randasi tam tikri objektų modusai. Kalbant Heideggerio terminais, turime reikalą su *įrankumu* (*Zuhandensein*). Bet koks gyvenamasis pasaulis suponuoja tokius objektus kaip savo galimybių erdvę: veikiančiojo interesai apibrėžia kiekvieno objekto ypatingą pobūdį. „Įrankumo" terminas nebūtinai turi būti vartojamas heidegeriškąja prasme. Heideggeriui įrankumas visų pirma yra erdviška kategorija: tai ne tik „būtybė, kurią sutinkame pirmiau negu ką kitą, bet dažniausiai ir būtybė, kuri yra „arti". Tačiau, anot Heideggerio, mąstymo judėjimas sąlygoja nutolimą nuo štai–būties kasdienybės. Įrankume pasireiškiantis „nepastebimo įprastumo" pobūdis negatyviai aiškinamas kaip susirūpinimo būtimi vengimas[1].

Kalbėdami apie objektus įrankumo prasme, turime omenyje būtent tai, kad esame įpratę naudoti aplinkos daiktus žmogaus tikslams ir to įprastumo nepastebime. Tuo būdu objektai virsta paskirų

elgesio būdų prasmės nešėjais tam tikrame veiklos kosmose. Navigatorius naudojasi žvaigždynais kaip orientyrais, nes jis vairuoja laivą; burtininkas naudojasi amuletais, nes jis gydo ligonius. Žvaigždynai ir amuletai yra elementai visumos, kurioje navigacijos ar gydymo veikla turi prasmę. Veikiantysis yra bendruomenės dalis, ir konstituodamas šioje bendruomenėje objektus, jis suteikia jiems prasmę.

Prasmės suteikimas tam tikroje veiklos bendruomenėje suponuoja tolesnį objekto sąvokos diferencijavimą: disponavimą įrankybe aprėžia kitų veikiančiųjų pasipriešinimas. Komunikacijos partneris neleidžia traktuoti savęs kaip įrankybės, o reikalauja autonomijos, paverčiančios jį kontrahentu. Susitikimas su Kitu, kaip analogišku jausmo ir veiklos centru, veda į tokią objektiškumo formą, kurios neaprėpia ta sąvoka. Šiuo požiūriu teisus yra Sartre'as, teigdamas, kad „Kitą *susitinkame*, jo nekonstituojame"[2].

Kitas yra ne tik tas, kuris priešinasi kaip įrankybė. Jis yra ne tik prieštaraujantysis ir provokuojantysis. Kitas yra toks pat Pats, kaip ir aš, jis yra *su–būtis* (Heidegger), o ne rezultatas sisteminės refleksijos, kuri analogizavimo ar tikimybinių samprotavimų pagalba iš *cogito sum* ar sąmonės išgyvenimų daro savąsias pažinimo išvadas. Šioje naujoje dimensijoje Kitas atsiveria tik tada, kai stojasi mums priešpriešiais, akis į akį, kaip individas, tada, kai tampa ranka pasiekiamas. Iš pauk-

ščio skrydžio matomos žmonių minios, žmonės, kaip tam tikros rasės ar grupės atstovai, kaip beformės masės elementai vis provokuoja mus piktnaudžiauti Kitu kaip instrumentu ir statyti jį vienon greton su kitais emociškai pakrautais objektais ir su įrankybe.

Heideggerio su–būtis, Buberio Aš–Tu susitikimas ir Sartre'o būtis–kitam aprašo ypatingą žmogaus vietą įrankybių pasaulyje, kuri jau nuo seno filosofijos įvardijama ir kaip *asmeniškumas*[3].

Tačiau kaip apskritai galima mąstyti žmogaus laisvę ir asmeniškumą mokslinės ontologijos pasaulyje? Svarstant psichologines prielaidas, buvo nurodyta, viena vertus, į psichologinių procesų suderinamumą su materialių objektų dėsniais (PP 1), o antra vertus, į tikslų bei intencijų egzistavimą (PP 3). Žmogaus laisvė, jei ji dar nėra pražuvusi ontologinio kontingencijos įveikimo konstrukcijose, suponuoja kontingencijas. Jų esmę sudaro tai, kad veiklą sąlygoja ne vien tik praeitis ir dabartis, todėl ji negali būti iš anksto numatyta. Ateitis yra tai, „kas at–si–tinka ir yra laisvai su–griebiama" (Pannenberg[4]). Tai, ką motyvų ir ženklų sąlygotas pasirinkimo aktas paverčia dabartimi, atitinka materialias būties sąlygas. Tad kontingencijos faktas yra ir laisvės sąlyga, ir galima standartinio modelio fiksuotos mąstysenos idėja. Juk gamtos dėsnių aprašymas (BP 5) neprieštarauja su individais susijusiam atsitiktinumui. Nors ontologija ir aprašo priežasčių grandines, susikertančias individualio-

se situacijose, tačiau ji nepaaiškina, kodėl jos susikerta būtent šiame asmenyje. Dėl techninių nesklandumų įvykusi autoavarija sudaryta iš daugybės tarpusavyje nepriklausomų priežasčių grandinių, kurios visos atskirai paėmus yra paaiškinamos. Vis dėlto nukentėjusiojo mirtis, kai ją susiejame su individualiu kontekstu, yra atsitiktinumas, tragedija, likimas. Todėl reikia koreguoti požiūrį, pagal kurį visą ateitį nulemia vienareikšmės praeities priežastys bei pasekmės. Laplace'o demonas[5] yra neįmanomas ne tik mikropasaulyje. Jis yra iliuzija ir veiklos pasaulyje. Kadangi žmonės, keldami tikslus ir puoselėdami norus, mąsto apie ateitį, dabartis yra sąlygota ir ateities. Kontingencijos sąvoka išreiškia tai, kad standartinio modelio ontologijos nepakanka, jei norime vienareikšmiškai paaiškinti faktą, remdamiesi tik praeitimi arba tik ateitimi, arba ir viena, ir kita. Dabarties kaip *praeities* pasekmės sampratai galima priešpriešinti dabarties kaip *ateities* pasekmės sampratą. Pirmąją galimybę įvairiausi metafizinio pagrindų tyrinėjimo variantai jau yra išbandę, tuo tarpu į ateitį orientuotos metafizikos pavyzdžių yra labai nedaug. Net utopinio aiškinimo strategijos dažniausiai yra orientuotos į praeitį. Tik krikščioniškojoje teologijoje su jos eschatologine tematika galima rasti nuoseklią į ateitį orientuotą ontologiją. Vėliau šios rūšies pavyzdį matysime Wolfharto Pannenbergo teologijoje[6].

Ir laisvės bei asmeniškumo atmetimas, ir jų

plėtojimas utopijų bei eschatologijų kontekstuose yra *common sense* ir griežtųjų mokslų ontologijos prielaida *besiremiantys* procesai. Tad savuoju elgesiu rimtai traktuoti religijos filosofijai rūpimą kontingenciją žmogus gali tik susitikdamas su kontingencija.

Kaip tad įrankumo ir su–būties sferoje susitinkame su religijos filosofijai rūpima kontingencija? Kaip patiriame tikrovę, kurios kontingencijos nebegali būti *įveikiamos*, o turi būti *priimamos*?

Tikrovė (Wirklichkeit) visuomet susijusi su poveikiu (Einwirkung). Poveikiai sąlygoja atoveikius. Beje, tik tam tikri poveikiai sukelia dėmesio atoveiką, būtent tokie, į kuriuos galima realiai ir sėkmingai atsakyti. Todėl viskas prasideda nuo veiksmų, susijusių su elementariais poreikiais – maisto, aprangos ir bendresnių gyvybinių reikmių tenkinimu. Jais remiasi į amatus bei menus orientuoti atoveikiai. Tad tikrovė daugeliu požiūrių yra sąlygota daiktų, kuriuos minėtuose kontekstuose gali veikti ir keisti žmonės. Kartu šioje veikloje atsiranda įprastumas, kuriame (kaip tik todėl, kad tai yra tikrovė) išmokstame orientuotis. Sąryšiai pasirodo esą daugeliu požiūrių prasmingi. Tačiau tam tikrose vietose šis sąryšis staiga nutrūksta. Tikslai prarandami, priemonės pasirodo pasirinktos klaidingai, ir net pats tikslų egzistavimas tampa abejotinas (pavyzdžiui, mirties akivaizdoje). Mūsų įtaka aplinkai praranda galią, kai susiduriame su atsitiktinumu, su ribinėmis situa-

cijomis ir su individualybės arba istoriškumo neskaidrumu. Patiriame kontingenciją jos agresyviausiu pavidalu: mūsų veikla atsitrenkia į apribojimus, aplinka nepasiduoda mūsų bandymams ją paveikti ir mūsų norams ja disponuoti. Ne *mes* disponuojame daiktais, bet *daiktai* mus valdo. Iš šios bejėgystės kyla visos baigtinumo idėjos. Žmogaus baigtinumą sudaro jo veiklos neefektyvumas, kylantis iš to, kad ši veikla susiduria su neįveikiamomis kliūtimis.

Ritualas tokią bejėgę veiklą paverčia *prasmingu* veiksmu: turėdami reikalą su dievybe, mes transcenduojame apčiuopiamą prasmės deficitą; įrankumas rodo ne beprasmybę, o dievybės dabartį, o kartu ir naują prasmės dimensiją, kurioje įrankumas ir su–būtis sutampa.

b. Įrankumo transformavimas religiniame rituale

Ritualai yra stereotipinės elgesio schemos, kurios žmonių bendruomenėse lydi komunikacijos procesus (valstybinės šventės, teismo procesai ir pan.) arba sukuria komunikacijos objektus (šeima, prekybiniai sandoriai ir pan). *Religiniai* ritualai yra sunormuotos elgesio schemos, taikomos santykiaujant su *dievybe*. Anot Karlo Kerenyi, šiame „santykyje“ profaniškas subjekto–objekto santykis virsta religiniu Aš–Tu santykiu[7]. Vienpusis disponavimas Kitu, kai Kitas visiškai pavergiamas ir

savavališkai valdomas, čia virsta susitikimu su tuo Tu, kuris egzistuoja nuo amžių ir atsako į mūsų kreipinį. Taip reflektuodami visuomet jau Esantįjį, įrankumą ištirpdome su–būtyje. Objektai, su kuriais žmogus turi reikalą veikdamas, yra ne vien negyvos įrankybės, bet ir To, kuris yra panašus į mus, „ženklai", nuo amžių Veikiančiojo asmens „numenai". Kitas yra ne svetimas objektas, ne priemonė, bet dialogo partneris, Tu kaip su–būtis. Tačiau nepaisant emocinio angažuotumo ir betarpiškumo, Aš išlaiko distanciją, elgiasi atsargiai ir išlieka ištikimas Tau. Kas puoselėja šį santykį, tas „pagarbiai (lot. *religiose*) laikosi distancijos, sąžiningai priima ir perteikia tai, ką gauna (...)"[8]. Įrankumo išplėtimas iki abipusiškumo, sukeičiamumas ir rezonansas vis dėlto leidžia kalbėti apie „Viršesnįjį", tai yra apie visuomet jau esančią dievybę. Lengvai pažeidžiamas tariamas paviršinės tikrovės saugumas virsta tikrąja tikrove – tuo, kas yra galutiniu būdu patikima ir artima, istoriškai įtarpintu pakartojimu. *Dieviškumo* sąvokai Karlas Kerenyi teikia pirmenybę prieš Rudolfo Otto įvestą *numinosum* sąvoką, kuriai būdinga šalutinė siaubingumo (*tremendum*) prasmė.

Būtent religinio *ritualo* metu pasireiškia santykyje su dievybe aptiktas rezonansas. Ritualo veiksmai netenka instrumentinio pobūdžio ir virsta betiksliu žaidimu. Neramus klausimas apie prasmę nebekyla, nes žaidžiantysis prasmę randa pačiame žaidime. „Religijos erdvei būdinga tai,

kad tas, kas į ją įžengia, šioje erdvėje ne tik randa savyje rymantį prasmingą pasaulį, bet ir patiria sąsajos su visu pasauliu ir to pasaulio tikrąja prasme įspūdį."[9]

Karlo Kerenyi samprotavimai rodo, kaip paviršinis įrankumas virsta išeities tašku *susitikimui* su transcendencija. Transcendencija čia reiškia jau nebe vien kažką aukštesnį ir nepasiekiamą, bet taip pat kažką pažįstamą, kas atsiskleidžia kaip išganymo tikrumas. Iki šiol tik savisaugos motyvuotas rūpestis *maistu* virsta *valgio ir gėrimo* parengimu, per kurį atsiveria dieviškasis pradas, o būstas, statomas apsisaugoti nuo gamtos gaivalų, virsta Dievo namais, teikiančiais aukščiausią saugumą. Materialų apsirūpinimą ritualas paverčia dvasiniu sielos išganymu. Kontingencijos pažeistą gamtinę tikrovę pakeičia nuo amžių Dievo palaikoma tikrovė, kuri net didžiausio pavojaus akivaizdoje nepraranda aukščiausios prasmės.

Religiniame rituale vykstantį susitikimą su kontingencija gaivina mums artimos ir mus palaikančios dievybės pagrindinė sąvoka, dievybės, su kuria per veiklą galime užmegzti santykį. Šis santykis peržengia įrankumo bei žmogiškosios subūties santykius visiškai Kito ir be galo tolimo Didingojo link. Veiklos neefektyvumas kviečia atsigręžti, pakreipti žvilgsnį taip, kad būtent šiame neefektyvume atsiskleistų dieviškoji prasmė, kuri, tiesa, turinio požiūriu nėra apibrėžta, tačiau vis dėlto egzistuoja. Jobo patirtis, parodanti, kad bet

kokios, net geriausiais ketinimais pagrįstos žmogaus pastangos yra pasmerktos žlugti, nestato mūsų priešais Nieką, bet primygtinai parodo nesuvokiamą Dievo didybę. Traktuoti Jobo tragediją kaip falsifikaciją reikštų būti akliems bet kokio žlugimo verifikuojančiam pobūdžiui.

Žmogiškojo žlugimo pavertimas dieviškąja prasme atliekant religinį ritualą yra *vienas* iš santykio su kontingencija būdų. Viena vertus, jis reiškia pasitikėjimą, įsitikinimą tuo, kad prasmė vis dėlto yra, tačiau, kita vertus, tai yra ir suvokimas, kad visiškai Kitas yra be galo toli. Visiškai Kitas čia pasirodo ne tik kaip *numinosum*, į kurį kreipiamės, bet ir kaip tas, kuris reikalauja, bet sykiu paslepia prasmės konkretumą. Šį nutolimą kai kas dar aiškina kaip *nebuvimą* (Abwesenheit), kaip tuštumą ir nebūtį. Žmogiškajame žlugime pasireiškiantį prasmės deficitą paaiškina *funkcionalizmo* mechanizmas. Fenomenologinio aprašymo požiūriu, tai kitas santykio su kontingencija būdas.

c. *Įrankybė kaip grynas funkcionalumas*

Rituale vykstančio įrankybės nuskaidrinimo priešybė yra bet kokio ritualinio pakylėjimo, traktuojamo kaip savisaugos instrumentas, demaskavimas. Ypač šis požiūris paplitęs šiuolaikinių evoliucionistinių teorijų biologistinėje metafizikoje, kur ritualai traktuojami kaip labilias sistemas stabilizuojantys faktoriai[10]. Valdžios geismo apimtos

gyvosios būtybės ima manyti, kad gali viską sugriebti ir viskuo disponuoti. Tą aplinkybę, kad visiškai Kitas nesiduoda sugriebiamas, jos traktuoja kaip laikiną *defektą*, kurį reikia kaip galima greičiau pašalinti. Sistemos pagrindinė sąvoka ritualinius procesus traktuoja kaip primityvias *pirmapradžio savisaugos instinkto realizacijas*. Prasmę steigiančio visiškai Kito tikslinga iliuzija turi būti pakeista įsitikinimu, kad tuo būdu atsiradusius defektus galima pašalinti instrumentiškai.

Ši grubi funkcionalizmo forma, religijos sritį paverčianti *tabula rasa*, yra *kraštutinis atvejis*. Socialiniuose moksluose aptinkamos nuosaikesnės tokio požiūrio formos, kuriose yra reikšmingos vadinamosios *latentinės funkcijos*. Ši sąvoka suponuoja *veikiančiojo* subjekto ir *stebinčiojo* subjekto skyrimą[11]. Kai *svetimoje* kultūroje atliekami grupę stabilizuojantys veiksmai, veikiančiojo asmens sąmoningi ketinimai dažnai skiriasi nuo to, ką tie veiksmai *implicite* reiškia visuomenei; tam tikromis aplinkybėmis veiksmų rezultatas gali būti visiškai kitas, negu buvo siekta: jų funkcijos yra latentinės. Kokios nors kultūros tyrinėtojas, kuris pats tai kultūrai nepriklauso, gali susidaryti tokią nuomonę: kadangi asmens veiksmų prasmė ir latentinė jų funkcija nesutampa, tai tie veiksmai yra nerezultatyvūs. Toks konstatavimas tampa problemišku, kai jį priima domėn tas, apie kurį čia šnekama, arba kai pats tyrinėtojas priklauso tai kultūrai. Jei latentinę funkciją traktuosime kaip

„tikrąją“, tai kils konfliktas. Tikrumo kokybė kelia abejonių dėl veiklos objekto ir tuo būdu ardo tyrinėjamąjį kultūros darinį. Antai kai tik pavaldinys, kuris nuo vaikystės traktavo karalių kaip Dievo malone įsteigtą institutą ir tuo grindė savąjį elgesį, susipažįsta su švietėjų teze, kad valdovo dieviškasis statusas „iš tikro“ tik užtikrina esamos valdymo sistemos stabilumą, pasitikėjimas dingsta. Skeptinė potekstė anksčiau ar vėliau jo veiksmus nukreips kita linkme.

Kitaip yra, kai latentinė funkcija traktuojama tik kaip *šalutinis padarinys*. Tada subjektyvi veiklos prasmė ne tik *patvirtinama*, bet dar ir papildomai *pagrindžiama* platesnės sistemos kontekste, nurodant tos veiklos naudingumą ir natūralumą. Veiksmų prasmingumas suvokiamas dar aiškiau. Šiuo atveju sistemos išlikimas yra ne pagrindinė, o tik subordinuota tvarkos sąvoka. Tada funkcionalumas aprašo tik tokias struktūras, kurios jau yra artikuliuotos aukštesnio laipsnio sąvokų. Ritualai, kurių žaidybinis pobūdis, atrodytų, daro juos beprasmiškus griežto tikslingumo ir naudos motyvų požiūriu, per šias latentines funkcijas vėl atgauna prasmingų veiksmų statusą. Tokiu per stebėtoją einančiu aplinkiniu keliu įrankumas vėl įteisinamas. Religijos dalykai yra „įrankybė“; jie naudojami kaip instrumentai, kuriais paslėptieji tikslai įtraukiami į veiklos planą ir tikslingai įrikiuojami į bendrą gyvenimo sąmatą.

Tuo tarpu savisaugos latentines funkcijas pri-

skirdami *visiems* religiniams veiksmams, sugriauname šias galimybes. Tik nešvaria sąžine religingumą galima paversti įrankybe. Tada malda virsta primityviu poteriavimu, iškilmingas ritualo celebravimas – masine sugestija, bent trumpam užgožiančia būties beprasmybę, artimo meilė – gudriu ir savanaudišku apsidraudimu. Biologistinio švietimo požiūriu, religijos pasaulio sistema yra rafinuotai sukonstruotas socialinės savisaugos instrumentarijus. Įrankumo aiškinimas kaip dovanos, kaip tik išoriško ženklo to, kas iš tikrųjų yra Dievo sąlygotas mūsų viduje vykstantis vyksmas, praranda savo patikimumą ir virsta vien sublimuota saviapgaulės forma. Demaskavus „gamtos klastą", nelieka jokio gelbstinčio inkaro. Gamta pati save pergudravo.

Tuo faktu, kad religijos dalykai gali būti traktuojami kaip įrankybės ir gali atlikti funkcines užduotis, remiasi daugybė religijos kritikų. Juo remiasi ir labiausiai paplitusios religijos redukcijos. Šioms redukcijoms būdingas požiūris, jog religija buvo išrasta tam, kad užtikrintų savisaugos bei gyvenimo kokybės pagerinimo funkcijas. Gera iliustracija yra Voltaire'o pasakymas: „Jei Dievo nebūtų, reikėtų jį išgalvoti." Dievas – kaip išradimas „menkiems protams", kaip kamšalas tam, kas neįveikta ir problemiška[12]. Šis išradimas turi įvairių bruožų, tačiau jis visuomet yra priemonė tam tikram tikslui pasiekti. Feuerbachas ir Marxas, Nietzsche ir evoliucionistai – visi remiasi funk-

cionalistine idėja, kad tikėjimas yra naudojamas kaip instrumentas kovoje už būvį.

6.2 *Egzistencialumas ir religinė patirtis*

Veiklos prasmė yra įmanoma tik su įrankumo sąlyga, o egzistencinės patirtys suponuoja *jausmo santykius* ir jų objektus. Ir viena, ir kita yra žmogiškosios egzistencijos pagrindinės sąlygos. Netiesa, kad jausmas kuria iliuzinius, projekcijos mechanizmais paaiškinamus pasaulius. Elgesys „jausmo erdvėje" suteikia mūsų gyvenamajam pasauliui būtiną patvarumą. Pagrindinės nuotaikos yra ne kokia jausmo pertekliaus prabanga, bet aktualių elgesio būdų rišamoji medžiaga. Jausme bei jo objektuose pasireiškia ne tik „štai–būties kaip naštos pobūdis", kaip tvirtina Heideggeris, pripažįstantis vienintelį savijautos (Befindlichkeit) tikslą – nugalėti *factum brutum* „atstumtinį (abgedrängt) būties pobūdį", kuriame „būtis atsiveria (kaip) našta"[13]. Jausmai išreiškia ir galimų išgyvenimo pasaulių *pilnatvę*. Nes džiaugsmas, meilė, susižavėjimas yra tokie pat betarpiški ir tokį patį svorį turintys fenomenai, kaip ir baimė, neapykanta arba nusivylimas. Tik intelektiniai svarstymai gali juos vienus kitiems priešinti. Net jei afektyvius objektus redukuosime vien į projekcijas, vis dėlto neįmanoma bus paneigti fakto, kad projekcija,

kaip asmens patyrimo nuosavybė, turi tokias savybes, kurios praturtina mūsų gyvenimą ir skurdžiam abstrakčių sąvokų pasauliui suteikia kūną ir kraują. Teoretikai evoliucionistai tokias galias biologiškai lokalizuoja gilesniuose smegenų žievės sluoksniuose, o tai rodo, kad šios struktūros tiesiogiai priklauso nuo elementaraus kontakto su gamta sąlygų, gyvybiškai svarbių ir gyvūnų organizmams. Afektyvus objektas pasirodo esąs gamtoje įrikiuotos pavienės būtybės objektyvacija.

Jausmu išgyvename realybes, kurios mus ypač paliečia. Jis įgalina gausybę *išgyvenimų, kurie parodo ir pozityvius, ir negatyvius vertybinius santykius*. Per jausmą pasireiškia elementarus ryšys su gamta, kuriuo remiasi visos mūsų nuotaikos ir visi projekcijų mechanizmai. Jausmas yra atsvara refleksijos ir intelekto dominavimui.

Ir susitikimas su religija apskritai išauga iš išgyvenimų. Doktrinų ar dogmų pavidalu pasireiškiantys kognityviniai turiniai afektyvioje stadijoje nuvertėja ir tampa antriniais fenomenais. Lemiamos reikšmės turi tai, kas pasirodo kaip „visiškos priklausomybės jausmas“ (F. Schleiermacher), kaip „religinis išgyvenimas“ (G. Mehlis), kaip „religinės intuicijos“ (R. Otto) arba (naujesnis pavyzdys) kaip meditacinis nugrimzdimas Visa–vienyje[14].

a. Jausmas ir kontingencija

Friedrichas Heileris pagrindinėmis religinio išgy-

venimo formomis laiko pagarbą ir baimę, pasitikėjimą ir viltį, ramybę, džiaugsmą ir išpažinimo reikmę (Bekenntnisdrang)[15]. Krenta į akis tai, kad šiame sąraše tik baimė yra negatyvi. Tačiau jei peržvelgsime mūsų tiesiogiai išgyvenamų jausmų visumą, aptiksime žymiai turtingesnę paletę. Be minėtų jausmų, dar rasime nepasitikėjimą ir panieką, neviltį, nerimą ar tylią neapykantą.

Ir reflektuotose religinių jausmų aprašymo formose konstatuojame analogišką vienpusiškumą. Anot Schleiermacherio, religijos esmė yra „kontempliacija (Anschauung) ir jausmas", tiksliau tariant – pamaldus, nuojautingas, stabus (staunendes) įsiklausymas į Visatą[16], kuriai žmogus leidžia save sugriebti ir pripildyti. Kontempliacija ir jausmas yra labai glaudžiai susiję. Ir viena, ir kita yra receptyvios galios ir parodo žmogų kaip atvirybę Kitam.

Jei palyginsime šiuos jausmus Visatai su mūsų astronomiškai išsilavinusių amžininkų jausmais, pastebėsime aiškų neatitikimą. „Nuojautinga nuostaba" virsta tuščios erdvės baime, „įsiklausymas" – beviltišku nežmogiškos beribės tylos konstatavimu, o pripildymo akivaizdybė – tuščio Nieko atradimu.

Afektyvių fenomenų refleksijos viršūnė – Hegelio filosofijoja, kurioje jausmas yra tik žmogiškųjų patyrimų visumos momentas. Aiškiai panteistinė jaunystėje rašytų fragmentų nuotaika vėliau užleidžia vietą skepticizmui dėl galimybės

betarpišku jausmu pažinti Dievą[17]. Jausmas funkcionuoja kaip subjektyvus prieangis, kuris yra grynai individo reikalas ir kuriame negali būti jokio objektyvumo. Kalbėdamas apie besivystančio žinojimo aukštesniąsias formas, Hegelis pripažįsta, „kad jausmo turinys yra visiškai *atsitiktinis;* jis gali būti ir teisingiausias, ir blogiausias.(...) Tai, kad jausme yra koks nors turinys, tam jausmui nesuteikia jokio pranašumo. Nes (...) ne tik tai, kas realu ir kas būtiška, yra mūsų jausme, bet ir tai, kas išgalvota, primeluota, visa, kas gera ir kas bloga, visa, kas tikra ir netikra..."[18]

Emocijų ambivalentiškumą visiškai išleidžia iš akių pirmiausia „naujojo religingumo" doktrinos. Meditatyvus įsikomponavimas į Visa–vienį kaip autistinis regresas į savastį gali būti suprantamas ir kaip bėgimas nuo atsakomybės; įvairovės iškėlimas gali būti interpretuojamas ir kaip diferencijuotos tikrovės nematymas; pagaliau po erdvėlaikio paviršiumi glūdinčio „tikrojo pasaulio" patyrimas gali būti ne kas kita, kaip tik klaidingas emocijų neturiningumo supratimas. Tik žinodami, „ką" emociškai turime patirti, tą „ką" ir patiriame. Mat šiame „kas" glūdi ir abstrakčios kategorijos, vadinasi, ir interpretacijos elementai. Su jogos praktika susijęs ir laukiamos sėkmės bei pažadų kognityvus pripažinimas. Emocijos pačios savaime turinio požiūriu yra aklos ir reikalauja interpretacijos, kuri savo ruožtu negali remtis vien jausminiais elementais.

Apeliavimas vien į jausmą negali pateisinti religijos. Jausme pasireiškia vien susitikimas su kontingencija. Emociniame išgyvenime kontingencijos patyrimas yra betarpiškas ir nereflektuotas. *Jaučiame*, kad nebesusigaudome savo pasaulyje ir savo gyvenime, kad daug kas gali ir turi būti kitaip. *Jaučiame* nebūtinumą, ir kaip tik tai ir yra *betarpiškas* kontingencijos patyrimas. Konstruojant prasminius ryšius, t. y. įveikiant kontingenciją, jausmas nustumiamas į antrą planą. Žaibas tampa nebepavojingas, kai sužinome jo fizikinę esmę ir kai atsiduriame vietoje, kurios saugumą garantuoja moderni technika. Ir priešingai – nebegalime betarpiškai grožėtis gamta, kai matome tik biologines funkcijas. Pačiu tikriausiu pavidalu afektas pasireiškia per tai, kas atsitiktina, kas dar nėra įrikiuota į platesnį prasmių tinklą ir dėl to nevisiškai skaidru. Kuo betarpiškesnis yra išgyvenimas, kuo grynesnis lieka to, kas išgyventa, faktiškumas, tuo intensyvesni būna jausmai bei jiems paklūstantys projekciniai mechanizmai. Kuo aštriau patiriame kontingenciją, tuo gilesni būna tokie jausmai, kaip džiaugsmas ar neapykanta, simpatija ar baimė.

b. Religinis jausmas kaip santykio su kontingencija momentas

Į jausmus apeliuojantį religinį žinojimą grindžia ne tik afektinis betarpiškumas. Pastarajame visuo-

met glūdi areliginių afektų galimybė. Apskritai paėmus, kontingencijos faktas, su kuriuo susiduriame kiekvienas, sukelia įvairias jausmines reakcijas. Tad *religinius* jausmus maitina tam tikras *perteklius*, kreipiantis mūsų žvilgsnį anapus grynojo jausmo fenomenologijos. Šio pertekliaus ir jausmų plotmės lydinys parodo pamatinius jausmus, suteikiančius sau nuosavą vardą. Čia kalbama apie *numinosum*, apie šventybę, apie tai, kas mistiška, apie visiškai Kitą, apie *deus absconditus*. Kai Rudolfas Otto aprašinėja *mysterium tremendum* ir *mysterium fascinans*, tai emocinių turinių aprašymuose nerasime nei racionalių, nei etinių kategorijų[19]. Tačiau būtent šių jausmo kokybių pasirinkimas reiškia konstituciją to, kas sudaro perteklių, išlaisvinantį mus iš fakultatyvių emocinių turinių profaniško betarpiškumo. Tad perteklius ir transcendavimo kryptis tampa sugriebiami sąvokomis tik dėl *numinosum pagrindinės sąvokos* (Leitbegriff). Tai ji patalpina religinius jausmus į mūsų afektų kosmosą ir profaniniams jausmams suteikia naują prasmę. Dievo akivaizdoje pyktis darosi nepriimtinas, baimė – kvaila, ir tik mylintis pasitikėjimas tampa adekvačia bet kokio kūrinio nuostata.

Panašiai atsitinka ir tada, kai pagrindinė sąvoka nepasižymi tokiomis turtingomis jausmo kokybėmis. Pavyzdžiui, kalbant apie „visiškai Kitą", jau šiame atsargiame pasakyme glūdi totalaus prasmės steigimo galimybė. Net Wittgensteino ap-

rašytame mistiškumo jausme, kurį jis tapatina su pasaulio kaip ribotos visumos pajautimu, riba suvokiama ne kaip siena, užtverianti Nieką, bet kaip žmogaus baigtinumo ženklas, baigtinumo, kuriame žmogus jaučia, kad jį neša begalybė.

Religiniam žmogui nerūpi šį perteklių pateisinti. Jis yra tiesiog duotas arba dovanotas. Pagal aplinkybes apeliuojama į religinių jausmų dermę ir atsparumą. Tačiau šis apeliavimas yra veikiau savaime–suprantamybės patvirtinimas, o ne abejotino dalyko pagrindimas. Pagrindinės sąvokos kartu su atitinkamais jausmais konstituoja tam tikrą tikrovę ir nereikalauja tolesnės refleksijos. Kai numinosum arba, kitais atvejais, mistiškumas veikia kaip aukščiausia instancija, tam tikri jausmai vertinami kaip nukrypimas nuo tikrosios realybės arba kaip jos praradimas; kiti jausmai įgyja realybės patyrimo gelmės ir pilnatvės pobūdį. Todėl religingas žmogus pasaulį išgyvena kitaip negu nereligingas. Jo tikrovę lemia ir normuoja *numinosum* pagrindinė sąvoka. Pagrindinėmis sąvokomis atliktas kontingencijos įveikimas taip pat reiškia ir kontingencijos normavimą, tam tikrą specifinę tikrovės sandarą ir jos tvarkas (Ordnungen).

c. *Jausmo projekcija ir religijos kritika*

Jausminio susitikimo su pasauliu atvirumas daro įmanomą ir priešingą reakciją. Išganymo siekimas

ir laimės troškimas įgyja projekcijų statusą. Natūralumo pagrindinė sąvoka leidžia *natūralaus poreikio* kontingentišką faktą aptikti kaip objektyvavimo pamatą. Pirmiausia Feuerbachas traktuoja gamtą kaip „tikrovės turinį“. „Giliausios paslaptys glūdi paprasčiausiuose gamtos daiktuose, kuriuos anapusybės išsiilgęs spekuliatyvus mąstytojas trypia kojomis. Tik grįžimas į gamtą yra išganymo šaltinis.“[20] Neįmanoma aiškiau suformuluoti pamatinio gamtos sąvokos vaidmens. Gamta yra ne vien duotybės visuma, bet ir instancija, kurioje galime rasti išganymą. Gamta yra pagrindinė sąvoka, iš kurios dedukuojamas bet koks vertinimas ar nustatomi vertybių rangai.

Feuerbacho teiginys apie projektyvumą remiasi tuo, kad nors į individualią laimę orientuoti norai, instinktai bei jausmai ir konstituoja transcendentinius objektus, tačiau iš tikro šie objektai yra chimeros. Realūs yra ne *objektai,* bet tik dievybės *predikatai,* realūs kaip dieviškos žmogaus esmės apibrėžtys. „Absoliuti būtybė, žmogaus Dievas, yra paties žmogaus esmė.“[21]

Dėl kontingentiško jausmų pasaulio atvirumo panašiose afektinėse situacijose atsidūrę žmonės užima visiškai skirtingas pozicijas. Feuerbacho filosofijoje *numinosum* išsigimsta į savarankišku tapusį natūralios sąmonės esmės apibrėžimą. Feuerbachas žmogui dar palieka dalelę tos aureolės, kuri dievybės sąvokoje yra *numinosum* požymis. *Marxas* šį reliktą panaikina. Gamtiškų ir dieviškų

predikatų liekamąjį dualizmą jis pašalina nuoroda į pasaulio susiskaldymą (Selbstzerrissenheit) (4–oji tezė apie Feuerbachą). „Religinės sielos" produkavimas pats yra visuomeninis, o kartu ir natūralus produktas, realaus prieštaravimo pasaulyje rezultatas (7–oji tezė). Istoriją ir gamtą persmelkiančio visuomeniškumo pagrindinė sąvoka įveikia bet kokią kontingenciją, drauge darosi nebereikalingos visokios spekuliacijos apie dieviškuosius objektus bei predikatus. Visa žmogiškoji tikrovė išplaukia iš „visuomeninių santykių visumos" (6–oji tezė)[22]. Projetyvumo idėja pasiekia tobulybę: religingumas yra ne tik graži iliuzija, suprojektuota į šiapusinį ekraną, bet ir betikslis švitinimas į Nieko tuštumą.

Vis dėlto Marxo interpretacija dar nėra aukščiausias projektyvumo tezės laipsnis. Aukščiausiąjį laipsnį randame Friedricho Nietzsche filosofijoje. Į afektyvių reakcijų sūkurį Nietzsche įmetė ne tik *teorinę* refleksiją, kurią jau buvo ištobulinęs Kantas „Grynojo proto kritikoje" ir kurią iki galo atliko Feuerbachas ir Marxas, bet ir *praktinę* refleksiją. Moralės Dievas, kaip dorovės (Kant) ir Vakarų kultūros pasiekimų garantas, yra miręs, visų vertybių ir garantuotos tikrovės horizontas yra nuplautas. Žmogus paliktas vienui vienas su savuoju baigtinumu[23]. Tačiau kontingencijos įveikimas ir prasmės suteikimas Friedricho Nietzsche filosofijoje vyksta kaip tik per *žmogaus* įveikimą – antžmogyje, kuris nepuola į neviltį dėl to, kad

dievai apleido šį pasaulį, o priima laisvę kaip naują galimybę. Antžmogis kaip *numinosum* pakaitalas, kaip ant-vertybės ir galutinės tikrovės turinys, žmogaus, kuris kaip „perėjimas“ dar nėra tapęs antžmogiu, požiūriu vėl įgyja projekcijos pobūdį. Taip Nietzsche uždaro ratą, prasidėjusį Kanto filosofijoje.

Šiame teorijos ir praktikos rate skleidžiasi visa religiją su jausmu sutapatinanti kritika. Tariamo *numinosum* patyrimas, dievybės sužmoginimas, nuosavos iliuzinės esmės demaskavimas ir galiausiai kažko visiškai naujo ilgesys – visa tai sąlygoja viena pagrindinė sąvoka: idėja defektyvios gamtos, kuri pati savo kūrybine galia kuria ir iliuzijas, kad su šiuo defektu galėtų išgyventi.

6.3 Refleksija ir religinis indiferentiškumas

a. Apie indiferentiškumo vaidmenį

Dažnai esame tokioje būsenoje, kurioje naudojamės įvairiais objektais jų neidentifikuodami. Jie yra nepastebimas fonas, kuris rodo mūsų bemintiškumą ir aklumą duotybei. Tačiau šis indiferentiškumas yra labili ir laikina būsena, reikalinga papildymo. Ji yra pradžios taškas naujiems specifinius objektus atrandančio elgesio būdams.

Nors šioje indiferentiškumo stadijoje objektai nepatraukia mūsų dėmesio ir iš pradžių palieka mus visiškai nesuinteresuotus, vis dėlto mums nuolatos reikia jų kaip dekoracijų, užpildančių tuštumą to, kas lieka nepastebėta, ir suteikiančių mūsų veiklai tvirtą pagrindą. Išsklaidytos šviesos metafora gali paaiškinti tai, kas čia turima omenyje: ne kryptingas suinteresuotos refleksijos šviesos spindulys, atsispindintis nuo to, kas stovi priešais, ir tuo būdu išryškinantis *objectum* kontūrus, bet visomis kryptimis sklindanti prislopinta šviesa, atspindinti išskydusius kontūrus mažiau pastebimos tikrovės, kurioje iš tikrųjų esame. Tokie menkai apibrėžti kontaktai galėtų sąlygoti gyvūno sąmonę, kuri iš principo nepajėgi pakilti iki sąvokų, tuo tarpu žmonės be sąvokų apsieina tik retomis akimirkomis.

Išskydęs santykis su objektais neturėtų būti vertinamas vien negatyviai. Čia kaltas ne vien nesuinteresuotumas, abejingumas ar apatija, bet ir žmogaus, kaip ribotos biologinės būtybės, nesugebėjimas egzistuoti nuolatos susikoncentravus. Ekonominiai motyvai čia taip pat nemažiau svarbūs. Išskydusio pažintinio veiksmo fazėse organizmas pailsi nuo kitokių kontakto rūšių įtampos. Tik toks ne–stimuliuojantis fonas leidžia atgauti jėgas, kad tolesniuose potyriuose vėl galėtume įžvelgti aiškius kontūrus ir reikšmes.

Labilaus indiferentiškumo pasitaiko ir *religijos* srityje. Nuolatos sutinkame religijai labai tolimų

žmonių. Galima sakyti, kad jie *apskritai neturi* santykio su religija, nes nėra antrojo santykio nario. Ir krizių bei karų metu, sutraiškančiu nevilties apimtus klausiančiuosius, ir ramiais laikais, kai perteklius gundo įpulti į bemintiškumą, daugeliui žmonių klausimas apie religiją nekyla. Religija jiems yra svetimybė. Religiniai fenomenai patenka į jų pasaulio patyrimo geltonąją dėmę. Mes kalbame ne apie laikinas indiferentiškumo stadijas, kurias vėliau vėl pakeičia religingumo fazės. Ne šį *„antrinį indiferentiškumą"* čia turime galvoje. Greičiau kalbame apie tuos, kurie, paskendę kasdienybės rūpesčiuose, socialinių įsipareigojimų sūkuryje ar dėl pernelyg įtemptos darbotvarkės nuolat kęsdami stresą, tapo akli religinei patirčiai. Kalbame apie *„pirminį indiferentiškumą"*, trunkantį visą gyvenimą ir tarsi paneigiantį tezę apie visų žmonių religingumą. Kyla įspūdis, kad šioje būsenoje žmonės kontingenciją traktuoja ne kaip *kontingenciją*, o kaip *factum brutum*, nekeliantį jokių tolesnių klausimų. Liga ir mirtis, individualybė ir istoriškumas tėra tik faktai, su kuriais reikia gyventi taip, kaip gyvenama su kitomis duotybėmis.

Žinoma, yra žmonių, kuriuos ligos aplenkė ir kurie dar „savo kailiu" nepatyrė, kas yra „buvimas mirties link". Daugeliui mirtis ilgą laiką lieka jų asmeniškai neliečiančia abstrakcija, nes tai visuomet būna kitų mirtis. Tragiška žūtis jaunystėje, širdies smūgis brandos amžiuje ar smegenų krau-

jagyslių užkalkėjimas senatvėje gali atimti kontingencijos identifikavimo sugebėjimą. Vis dėlto kontingencija, kaip neapibrėžta galimybė, nuolatos stūkso bet kokio vyksmo fone. Tikėtis nugyventi gyvenimą, pasinėrus į indiferentiškumo būseną, dažniausiai yra iliuzija. Anksčiau ar vėliau kontingenciją išgyvensime, net jei nesame tie, kurie ilgai gyvena ir „savo kailiu" patiria ligas ir kančias, nusivylimą ir neviltį. Atidus stebėtojas įžiūri kontingenciją net tada, kai ji dar nėra įžengusi į jo paties prasmių bei veiklos kosmosą ir dar nėra jam tapusi iššūkiu.

b. Indiferentiškumas ir gyvenimo forma

Indiferentiškumas nuolatos stengiasi konkretizuotis įvairiose objektų srityse. Tačiau galima ir jį patį tematizuoti, būtent – kaip *specifinį kančių kupinos tikrovės įveikimo būdą* arba kaip *argumentą, pagrindžiantį religingumo redukavimą*. Geriausią pavyzdį, kaip indiferentiškumas gali būti pozityviai reinterpretuotas grindžiant tam tikrą gyvenimo formą, pateikia *budizmas*. Budistų mokymo prasmė ir tikslas yra įėjimas į nirvaną. Tai išgyvenančio ir todėl kenčiančio Aš „užgesimas", objektų pasipriešinimo panaikinimas ir absoliuti laisvė nuo pasaulio prievartos[24]. Tačiau tuo būdu prakalbintas indiferentiškumas šias pasek-

mes sukelia ne pats savaime. Jos kyla iš sykiu su indiferentiškumu aptinkamų pagrindinių sąvokų. Pirmiausiai tai *išlaisvinimo iš kančių pagrindinė sąvoka*. Tendencija traktuoti indiferentiškus išgyvenimo būdus tik kaip parengiamąsias tikrojo išgyvenimo stadijas bei šio išgyvenimo rėmus, įvedus pagrindines sąvokas virsta įsitikinimu, kad reikia atsisakyti kaip tik šio papildinio, nes tik taip pavyksią išvengti su juo susijusios kančios. Kitų išgyvenimo būdų siūlomos laimės galimybės atmetimas kyla iš pamatinės pesimistinės nuostatos, kuri giliau negrindžiama. Šiuo atveju negalima apeliuoti ir į gryną patyrimą, nes žmogus išgyvena ir džiaugsmą, laimę, tobulybę, išsipildymą. Jų laikinumas nėra argumentas už tai, kad šiuos dalykus reikia visiškai niekinti; juk ir kančios praeina. Teiginys, kad dėl *reinkarnacijos* amžinajame būties rate kančios niekados nesibaigia, remiasi ne patyrimu, bet yra *antroji pagrindinė sąvoka*.

Tad nirvanoje pasiekiamas indiferentiškumas pasaulio patyrimo atžvilgiu skiriasi nuo pirminio, visų žmonių patiriamo indiferentiškumo tuo, kad jis yra subordinuotas išvadavimo iš kančių ir reinkarnacijos pagrindinėms sąvokoms. Abiejose sąvokose kontingencijos patyrimą viršija specialios įveikimo praktikos, reikalaujančios papildomos atsivertimo ir nušvitimo patirties. Su teiginiu, esą pirmykštis hinajanos budizmas iš tikro yra ne religija, o ankstyviausia sisteminės filosofijos for-

ma[25], galėsime sutikti tik tada, jei filosofijai priskirsime tokius kontingencijos įveikimo būdus, kurie toli pranoksta visiems prieinamus patyrimus bei objektų konstitucijas ir įsilieja į *metafizines spekuliacijas*. Šios tendencijos itin ryškios Schopenhauerio valios metafizikoje. Pats Schopenhaueris jų patvirtinimą įžiūri budistinėje nirvanos sampratoje[26]. Tačiau jei laikysimės siauresnės filosofijos sampratos, besiremiančios visiems prieinamais proto argumentais, tai pirmykščio budizmo siūlomas išsigelbėjimas gali būti interpretuojamas tik kaip religija. Tačiau, nepaisant visos šios terminologijos, mums čia labiausiai rūpi parodyti, kad gyvenimo formos darosi įmanomos tik tada, kai prie bendrojo kontingencijos patyrimo dar prisideda papildomos pagrindinės sąvokos. Taigi indiferentiškumas tampa argumentu tik tada, kai įvedamos pagrindinės sąvokos. Tik jos ir sukuria argumentų kontekstą. Tai reiškia: *kadangi reikia išvengti kančios, tai indiferentiškumas yra siektinas ir išganingas*. Tačiau neteisinga būtų teigti, kad indiferentiškumas yra tikrai adekvati žmogaus laikysena, iš kurios išplaukia galimybė išvengti kančios ir pasiekti absoliučią sielos ramybę. Pirmapradžiu būdu išgyventas indiferentiškumas pats savaime dar negarantuoja įėjimo į nirvaną. Jis lygiai taip pat gali virsti kitais gyvenimo būdais, kuriuose, pavyzdžiui, kultivuojamas laimės ir gyvenimo teigimo patyrimas[27].

6. 636

c. *Indiferentiškumas kaip argumentas už nereligingumą*

Kaip matėme, indiferentiškumą įmanoma panaudoti pozityviai: pagrindžiant tam tikrą gyvenimo formą. Tačiau dažnesnė alternatyva – atvirumą užbaigti *negatyvia* pagrindine sąvoka, kuri *religingumą redukuoja*.

Indiferentiškumą traktuoti kaip argumentą už tai, kad religijos dalykai neegzistuoja, nėra savaime suprantamas dalykas, čia reikalingos gilesnės prielaidos. Pereinant prie negatyvaus sprendimo, pastarosios bus ne grindžiamos, o postuluojamos. Įsitikinimą, kad religija nieko neduoda arba kad viską galima suvokti ir be religijos, galima interpretuotí kaip pagrindinę sąvoką. Pastaroji nekyla iš indiferentiškumo patirties (juk indiferentiškumas yra kaip tik savitos interpretacijos vengimas), o priešingai: indiferentiškumas prasmę gauna iš pagrindinių sąvokų. Užuot tiesiog pasakius: „Religija manęs nedomina", teigiama: „Kadangi religijos dalykai neegzistuoja, galima jų atžvilgiu būti indiferentiškam". Pagrindinė sąvoka supresuoja apsisprendimą iki sąvokos dydžio. Šios sąvokos negali legitimuoti joks kitas patyrimas, kadangi čia dar esame pirminio indiferentiškumo pozicijoje. Pagrindinė sąvoka išreiškia neberedukuojamą pagrindinę nuostatą, kuri visiškai atitinka jos pirmapradiškai indiferentiškų objektų miglotumą ir išskydimą.

Žvelgiant retrospektyviai, krenta į akis tai, kad indiferentiškumo patirtis nebuvo aptarta kaip postmodernizmo tezės „viskas tinka" pagrindas. Šios tezės neįmanoma išvesti iš pirminio indiferentiškumo. Ji yra rezultatas plačios, bet nevaisingos diskusijos dėl religijos fenomenų[28].

7. Religinio proto pagrindinės struktūros

Aptarę religijos filosofijai rūpimą kontingenciją, tęskime fenomenologinį aprašymą ir išsiaiškinkime, kokiu būdu žmonės santykiauja su kontingencija. Mūsų fenomenologinio aprašymo pagrindą sudaro prielaida, kad egzistuoja tam tikri pagrindiniai patyrimai, kaip antai kančia, bejėgiškumas ir istoriškumas, kurie pažįstami visiems žmonėms. Religijos filosofijai rūpimos kontingencijos sąvoka išreiškia šių patyrimų pagrindinius bruožus. Tačiau tuo aprašymas dar nesibaigia. Kontingencijos patyrimas yra tik *prielaida*, kuria remiasi prasmę konstituojantis kontingencijos traktavimas. Šis traktavimas sutampa su *religiniu protu*. Tad kontingencijos patyrimas yra pradinis taškas kalbant apie religinį protą. Proto atliktų objekto konstitavimo aktų analizė rodo, kad, gilindamiesi į dalyką, nebūtinai aptinkame vien *re-*

liginius koreliatus. Teiginys, esą visi su žmogumi susiję kontingencijos patyrimai nurodo į religingumą kaip antropologinę konstantą, prieštarauja faktams. Kiekvieną atsakymo į kontingencijos klausimą religinį variantą atitinka toks kontingencijos įveikimo būdas, kurio apskritai *negalima* laikyti religiniu:

- mokslininkui, įsitikinusiam, kad egzistuoja laisvė ir individualybė, visuomet galima priešpriešinti evoliucionistą ar sistemų teorijos šalininką, kuris ontologiniame kontingencijos įveikime mato tik pirmapradį mokslų atvirumą ir visiškai nesvarsto religijos tiesų;
- kunigo, rituališkai traktuojančio *numinosum*, oponentas gali būti radikalus funkcionalistas, kuris peržengia bet kokį religingumą ir, numitindamas visus ritualus, juos interpretuoja kaip paprastus savisaugos instinkto motyvuotus veiksmus;
- didžiųjų demaskuotojų patosas ir ryški projektyvumo tezės šviesa išsklaido bet kokius religinius jausmus ar išgyvenimus; filosofinė antropologija įveikia kontingenciją, atskleisdama hipertrofuotus poreikius bei slaptus norus;
- ir pagaliau lemiamą ginklą, kuriuo apskritai redukuojamos bet kokios religinės pastangos, įduoda žmogus, abejingas religijos klausimams ir tiesiog nusigręžiantis nuo jų.

Kiekviename požiūryje randame trūkumą, kuris sureliatyvina tų dalykų reikšmingumą. Nuo ob-

jektinėje konstitucijoje implikuotos būtinybės kontingencija atskiria specifinius fenomenus, taip atverdama čia aptikto prasmės deficito įveikimo galimybę. Sykiu visuomet turime reikalą su antitetišku kontingencijos transcendavimu.

7.1 Kontingencijos įveikimas ir susitikimas su kontingencija

Antitetiškus atsakymus į kontingencijos patyrimą reikia dar labiau diferencijuoti. Paprasčiausia būtų pašalinti patirtąjį prasmės deficitą, jei prasmę konstituotume remdamiesi *autonomišku protu*. Čia iškylančios laisvės arba subjektyvumo pagrindinės sąvokos remiasi autonomiškumo idėja. Tad kalbėsime, kaip skleidžiasi tai, ką žmogus manosi galįs išplėtoti pats savo jėgomis kaip galutinę instanciją.

a. Prasmę konstituojantis autonomiškas protas

Kai *mokslininkas* žino savo darbo srities struktūras, o pasiekti tyrinėjimų rezultatai jį įtikina, kad tie tyrinėjimai reikšmingi, tai panašius ryšius jis atranda ir kontingentiškuose dalykuose. Jis *įveikia* kontingenciją, ekstrapoliuodamas savąjį žinojimą ir darydamas prielaidą, kad tai, ką jis žino,

yra vienintelis galimas atsakymas. Toks subjekto ekspansyvumas dažnai pasireiškia ir tada, kai turime reikalą su *filosofiniu* kontingencijos įveikimu. Kai Hegelis bet kokią kontingenciją transformuoja į istorinę būtinybę („viskas, kas protinga, yra realu; ir viskas, kas realu, yra protinga"[1]), kai Husserliui kontingencija kaip sąmonės fenomenas darosi neįmanoma, nes bet kokį sąmonės turinį reikia mąstyti kaip noetinę–noeminę prasmės struktūrą, ir kai galiausiai Heideggerio filosofijoje bet kokia būtybė turi būti suprantama būties požiūriu, tada ir šiuose atradimuose subjekto arba sąmonės, arba, pagaliau, būties autonomija reiškiasi kaip kontingenciją įveikiantis pradas.

Savo pagrindiniame veikale Emmanuelis Lévinas šias filosofines tradicijas subordinuoja totalybės ir ontologijos sąvokoms. Jose viešpatauja „tapatybės (des Selben) primatas", pagrindžiantis bet kokį būties supratimą ir atsakantis į bet kokius klausimus[2]. Viską užbaigti, viską pasisavinti; net ir tai, kas yra Kita ar Kitas, turi būti pažinta, suvokta, suprasta, taigi ir įveikta. „Šis tapatybės primatas buvo Sokrato pamoka. Paimti iš Kito tik tai, kas yra manyje, tarsi būčiau nuo amžių jau turėjęs visa tai, kas man ateina iš išorės! Neimti nieko arba būti laisvam!" Galutinė laisvės prasmė „glūdi šiame tapatybės (des Selben) permanentiškume; permanentiškumas tapatybėje yra protas. Jis yra laisvė. Protas galiausiai yra apraiška laisvės, kuri neutralizuoja ir asimiliuoja Kitą; tai netu-

rėtų stebinti tų, kurie mano, kad suverenus protas nežino nieko, išskyrus save patį, ir kad niekas kitas jo neriboja."[3] Taip senų ontologinių pažiūrų tariami revidavimai bei įveikimai pasirodo esą tik tų pažiūrų galutiniai pavidalai – *filosofija kaip ontologinis kontingencijos įveikimas*. „Ontologijos pavidalą įgyjantį santykį su būtimi sudaro tai, kad būtybė neutralizuojama, norint ją suprasti arba suvokti."[4] Tad Lévinas naudoja ontologiją kaip kontrastinį foną, kuriame išryškina savąją kontingencijos traktuotę. Jos esmę sudaro tai, kad Kitas čia traktuojamas kaip visiškai Kitas. Be to, ontologija čia yra priešybė metafizikos, pirmenybę suteikiančios etikai, t. y. nuosaikaus elgesio filosofijai, kuri vienareikšmiškai atsiriboja nuo anos autonomiško proto filosofijos. Lévinas įžvelgia po Descartes'o ir Husserlio (taip pat visos šiuolaikinės sąmonės filosofijos iki pat Heideggerio) *cogito* slypintį norą valdyti, kuris persmelkia, mūsų terminais šnekant, visą kontingencijos įveikimą: „„Aš mąstau" virsta „aš galiu" – virsta pasisavinimu to, kas yra, tikrovės išnaudojimu. Ontologija kaip Pirmoji filosofija yra jėgos filosofija."[5]

b. Kontingencijos pripažinimas kaip susitikimas su kontingencija

Prasmes, konstituotas autonomiško proto, besigalynėjančio su prasmės deficitais, kylančiais iš re-

ligijos filosofijai rūpimos kontingencijos, toliau vadinsime kontingencijos *įveikimais*. Tuo būdu ši sąvoka virsta terminu. Jos jau nebegalima vartoti ten, kur kontingencija yra ne *įveikiama* ir pašalinama, o vienareikšmiškai *priimama* ir sąmoningai *pripažįstama*. Lübbe, kalbėdamas apie absoliučią kontingenciją, tapatina kontingencijos įveikimo sąvoką su kontingencijos *pripažinimu*. „Būti, būti dabar ir būti šiuo – visa tai yra nedispozityvios situacijos, ir kuo atkakliau bandoma (...) jas sukurti savo jėgomis, tuo aiškiau patiriamas kontingentiškų aplinkybių nedisponabilumas (...). Patiriama, kad čia nieko negalima padaryti. Ką šiuo atveju galėtų reikšti įveikimas? Atsakymas: įveikta kontingencija yra pripažinta kontingencija."[6] Tad patiriant absoliučią kontingenciją, nelieka nieko kito, kaip tik tą kontingenciją „pripažinti". Tai reiškia, kad, Hermanno Lübbe požiūriu, kontingencijos pripažinimas yra prasmingas tik kaip atsakymas į nesėkmę, patirtą bandant pašalinti kontingenciją eksplikuotos prasmės konstitavimais. Patirdamas nesėkmę, subjektas nuolatos susiduria su kontingentiškais faktais, tai yra jis priverstas pripažinti kontingenciją kaip amžinąjį Kitą, kuris nuolatos pasprunka nuo subjekto ketinimų jį įprasminti. Šis antrasis, svarbiausias, pripažinimas yra pasipriešinimo atspindys. Kadangi Lübbe, kalbėdamas apie absoliučią kontingenciją, vartoja daug platesnę kontingencijos sąvoką negu mes, tai specialų kontingencijos pripažinimo atvejį –

kai turime reikalą su *religijos filosofijai rūpima* kontingencija – vadinsime *susitikimu su kontingencija*. Šis terminas (su aliuzija į Sartre'ą ir Léviną) reiškia sąvoką, kurios reikšmė yra priešinga tokiems kontingencijos įveikimas, kai tapatybė asimiliuoja Kitą. Kontingencijos įveikimas ir susitikimas su kontingencija yra dvi galimos *kontingencijos transcendavimo formos*.

Susitikimuose su kontingencija (kaip mes juos suprantame) Lübbe mato tik žmogaus distanciją kontingentiškų fenomenų atžvilgiu, tuo tarpu, mūsų įsitikinimu, apreiškimo religijose galima aptikti ir tam tikrą turinį, turintį žinios iš visiškai Kito pavidalą. Apreiškimo sąvokoje glūdi vaizdinys, kad tie su žmogumi visiškai nesusiję dalykai vis dėlto gali būti žmogui pateikti. *Kiekvienoje religijoje esama kognityvių turinių, kuriuos klausytojas gali suprasti kaip apreiškimo tiesas*. Klausimą, kuo šis kalbėjimas apie visiškai Kitą skiriasi nuo profaninio kalbėjimo ir logikos, palikime tolesniam išsamesniam nagrinėjimui[7]. Dabar tik pastebėsime, kad antroji kontingencijos transcendavimo forma – susitikimas su kontingencija – irgi panaikina prasmės deficitą, tačiau šio panaikinimo nereikėtų suprasti kaip subjekto atliekamo *įveikimo*. Kitas pripažįstamas kaip Kitas, tačiau kadangi čia turima omenyje ne tik distancija, bet ir susitikimas, tarp žmogaus ir Kito įvyksta kažkas, kas gali būti perteikta kalba ir (jei apskritai tas Kitas nori pasakyti ką nors daugiau, o ne tik tai, kad

jis yra visiškai Kitas) kognityviu požiūriu gali būti ne visai neapibrėžta. Desperatiškas bandymas išvengti šios būtino išsakomumo dilemos ir tuo būdu patenkinti Švietimo reikalavimus baigiasi tuščia rezignatyviai pripažįstamo galutinio abejotinumo koncepcija. Kaip sunku yra išlaikyti šią skurdžią nuostatą, rodo ne tik Bernhardo Welte, Weischedelio, Horkheimerio, bet taip pat ir Heinzo Schlette, ir Lévino atsakymai, kurių atsakingas radikalumas anksčiau ar vėliau virsta pačios šios atsakomybės turinio prielaidomis.

Išvardijęs „tris faktus" – kad mes esame; kad mes ne visuomet buvome ir vieną dieną mūsų nebeliks; kad mums rūpi mūsų buvimas,– *Welte* aptinka eksplicitinį „prasmės postulatą": „Mums rūpi ne vien mūsų buvimas apskritai, o greičiau tai, kad šis buvimas pasirodo prasmingas."[8] Welte mėgina išvengti kognityvaus turinio prielaidos, kalbėdamas apie įvykdytą ir išgyventą, o ne pamąstytą ir suprojektuotą prasmės postulatą. Vis dėlto netrukus jis pats yra priverstas pripažinti: „Išgyventas prasmės postulatas kiekvieną kartą vis projektuoja pripildančius buvimo pavidalus. Jis stumia žmogaus buvimą pripildyto pavidalo link."[9]

Weischedelio koncepcijoje po radikalaus neigimo aptinkame „skeptinę etiką": „Tačiau jei suabejosime pačiu skepticizmu, tai, aišku, viskas prasmegs sūkuryje (...). Šioje situacijoje lieka vienintelė galimybė: skepticizmą, kurį skeptikas su-

vokia kaip savosios epochos pagrindinį bruožą, jis turi vienareikšmiškai postuluoti ir pamatiniu apsisprendimu(!) suvokti kaip savo giliausią galimybę." „Pamatinis apsisprendimas skepticizmui yra neįmanomas, jei kartu nėra teigiama žmogaus laisvė, nes pastaroji yra būtina bet kokio apsisprendimo sąlyga."[10] Šioje etikoje pamatinis apsisprendimas virsta tokiu laisvės pripažinimu, kai pritariama buvimui ir žmogiškam buvimo formavimui.

Anot *Horkheimerio*, jokia visuomenės kritika negali ignoruoti „visiškai Kito ilgesio". Tačiau šis ilgesys jam reiškia ne frustruoto žmogaus sekmadieninį jausmą, o „ilgesį to, kad žudikas netriumfuotų prieš nekaltą auką", tai yra jis susijęs kaip tik su tuo, kas išjudina aną visuomenės kritiką ir kas suteikia jai prasmę. Tai daro tobulo teisingumo ilgesys[11].

Net *Schlette* „skeptinė religijos filosofija" maitinasi „intelektualinio sąžiningumo ir jautrumo" idėja, kurią jis pasisemia iš „mūsų epochos sąmonės". Jo aporetika pasimato kaip postulatas, reikalingas humanizmui ir žmogiškumui išgelbėti; „be aporetikos nėra žmogaus laisvės"[12].

Tad nuoroda į susitikimą su kontingencija radikalia prasme visuomet yra tik kontingencijos įveikimo arba (kaip *theologia negativa* religinėse koncepcijose) nuorodos į apreiškimo turinius, pasirodančius užkoduotu pavidalu ir todėl užmenančius mįsles, pradinis taškas.

Kaip susitikimas su kontingencija virsta turininga atsakomybe, aiškiausiai matyti *Lévino* koncepcijoje. Pastarasis kontingenciją supranta kaip neprotingumą. Tad kontingentišku vadinamas ne visiškai Kito faktas; kaip tik yra protinga pažinti ir respektuoti Kito kitoniškumą. Kontingentiškas, t. y. neprotingas, yra egoizmas: „Kontingencija yra ne tai, kad Kitas apriboja, bet egoizmas; nes egoizmas pats per save negali būti pateisintas."[13] Lévinas taip giliai įsišaknijęs Husserlio ir Heideggerio tradicijoje, kad tylomis suponuoja jų kontingencijos įveikimo sampratą. Tačiau visko, kas yra prasminga, susiejimą su savimone ir su būties supratimu jis traktuoja kaip kontingentišką, tai yra kaip nepateisintą Kito akivaizdoje. Savastis, egoizmas, Lévino požiūriu, yra kontingentiškumas, kurio iš esmės negalima sieti su Kitu. Tačiau jei savastį mąstome kaip egoistišką, kaip etiškai menkavertį dalyką, susitikimas su kontingencija darosi įmanomas *etiškai*. Tai, kas savaime besąlygiška, ateina, yra sutinkama, tampa „begalybės įvykiu"[14]. Savasties kaip egoizmo, kaip europinės filosofijos nuopuolio pagrindinė sąvoka paverčia susitikimą su kontingencija Kito pripažinimu, kuriame nebelieka nieko kontingentiška. Šis prasmės deficito panaikinimas mąstomas grynai etiškai: tai yra ne dalyvavimas Kitame, bet savasties transcendavimas: žinojimas, kad Kitas yra ir kad jis lieka visiškai Kitas.

7.2 Pagrindinių sąvokų funkcija

Ir diskutuodami dėl kontingencijos įveikimo, ir aprašinėdami susitikimą su kontingencija, neapsieiname be sąvokų, kurias vien tik paminėjus, tai, kas pasakyta, nušvinta ypatinga šviesa. Štai tik keletas jų: mokslas, evoliucija, visuomenė, žmogiškumas, moralumas, racionalumas, autonominis protas, savastis, būtis, etika. Jos žymi tam tikras rubrikas, kuriose kontingencija transcenduojama, t. y. ji įveikiama arba su ja susitinkama. Kadangi kol kas norime išlikti deskripcijos plotmėje, pabandykime šias pagrindines sąvokas aprašyti be vertinimų.

Pagrindinės sąvokos turi imunitetą kritikai. Tai reiškia, kad galutiniai masteliai yra jose pačiose, ir todėl veikėjų savimonėje jomis negalima abejoti. Dėl pagrindinių sąvokų neįmanoma ginčytis; galima tik konstatuoti, kad pašnekovas nesupranta kritikos arba nenori pripažinti, kad kalbančiųjų žodžiai prasilenkia.

a. Pavyzdys

Kaip iliustruojantį pavyzdį imkime *Johno Leslie Mackie ir Hermanno Lübbe diskusiją teodicėjos klausimais.* Keturiasdešimt dviejuose puslapiuose Mackie, nagrinėdamas blogio problemą, bando parodyti, „kad tradicinis teizmas ne tik neturi pagrindo, bet pozityviai prieštarauja protui, nes kai

kurie jo svarbiausi teiginiai prieštarauja vieni kitiems". Pirmiausia, remiantis tam tikro turinio konstatavimu, kuris priskiriamas kiekvienam teodicėjos idėjos gynėjui, sukonstruojamas prieštaravimas. Turime reikalą su tokiomis „bent iš pradžių pagrįstai skambančiomis prielaidomis (...), jog gėris yra priešingas blogiui tuo, kad tobulai gera būtybė, jei tik gali, pašalina blogį ir kad visagalės būtybės veiksmų niekas negali apriboti..."[15] Tuo būdu bet kokia teodicėjos apologija virsta logine užduotimi: paneigti pagrindinį Johno Mackie teiginį, kurį jis pats formuluoja taip: „Tobulai gera ir visagalė būtybė visiškai pašalintų blogį; tačiau kadangi blogis faktiškai egzistuoja, tai tokios būtybės negali būti."[16] Polemizuodamas su bandymu išspręsti šią problemą pasitelkus laisvą valią, Mackie nukreipia savo argumentus prieš tuos bandymus, kurie minėtųjų prielaidų netraktuoja kaip savaime suprantamų ir aiškių. Jis kalba apie „bandymus apeiti problemą" ir apie „visagalybės paradoksą"[17]. Jei laikomės prielaidos, kad Dievas egzistuoja, tai daugiausia, ką galime pasakyti, yra tai, kad blogį ir nuodėmę jis „sukūrė nežinodamas, tad negalima jo kaltinti bloga valia; tačiau tada galime jam prikišti didžiausią aplaidumą ir lengvabūdiškumą"[18].

Lübbe atskirai nenagrinėja nė vienos iš minėtų argumentacijų[19]. Jis pakyla virš tokių „formalių" išvedžiojimų: „Mes neketiname iš naujo aiškintis analitinės filosofijos nuolatos kartojamos proble-

mos sprendimo formalių galimybių..."[20] Jis remiasi imunizuotu pastebėjimu, kurį, remdamasis racionalumo pagrindine sąvoka, Mackie savo ruožtu atmeta. Mackie rašo: „Be abejo, tie, kieno tikėjimas yra labai tvirtas, *nejaučia* teodicėjos poreikio; vis dėlto ji reikalinga, jei jos pačios ir apskritai teizmo samprata turi būti racionaliai apginta."[21] „Racionalumo" rubrika Hermannui Lübbe įspūdžio nepadaro. Jam teodicėja nėra „religinio gyvenimo problema", o yra „priskirtina intelekto pastangoms padaryti religiją nebereikalingą"[22]. Tokiuose samprotavimuose glūdi priekaištas, esą Mackie ignoruoja klausimuose apie kančią, nuodėmę ir nusikaltimą glūdintį kontingencijos aspektą. Hermanno Lübbe požiūriu, Mackie ir teodicėjos gynėjai bando moralizuoti tikrovę. Tai reiškia, kad Mackie argumentai turi prasmę tik kaip tokia pagrindine sąvoka paremta prielaida, kuri garantuoja universalų ir skaidrų moralumą. Todėl, anot Hermanno Lübbe, teodicėjos nesėkmė neįrodo, kad tikintieji yra nenuoseklūs arba nesąžiningi; „teodicėjos nesėkmė įrodo beprasmiškumą visų mėginimų suprasti ir išgyventi gyvenimo prasmę taip, kaip išgyvenama veiklos prasmė. Todėl teodicėjos klausimas nėra religijai neišvengiamas. Religijos požiūriu tai veikiau bereikalingas klausimas. Jo nesėkmė nesukelia pamaldžiam žmogui keblumų, o greičiau išsklaido iliuzijas dėl tos situacijos, kurioje pamaldus žmogus (...) save visuomet jau atranda."[23] Hermanno Lübbe požiūriu, susidūrus

su kančia ir nusikaltimu, racionalumo sąvoka implikuoja ne ką kita, kaip visišką moralinio santykio skaidrumą, nes tie reiškiniai, kaip kontingentiški fenomenai, nebetelpa į žmogiškosios veiklos prasmės rėmus.

b. Pagrindinės sąvokos ir argumentacijos

Tokių diskusijų, kuriose argumentacijos visiškai prasilenkia, nes skleidžiasi visai *skirtingose plotmėse*, pavyzdžių galima pateikti begalę. Jų rezultatas yra ne turininis, o tik metateorinis: konkreti diskusija nesiklauso oponento argumentų, o šalia oponento surėsto argumentų statinio pasistato kitą tokį patį uždarą statinį savyje. *Uždarumą garantuoja minėtosios pagrindinės sąvokos.* Hermanno Lübbe koncepcijoje tai absoliučios kontingencijos, kurios negali įveikti net moralumas, idėja; Johno Mackie atveju tai universalaus racionalumo, kuris nepakitęs mokslų naudojamų kategorijų pavidalu pritaikomas ir absoliučiai kontingencijai, idėja; mat Johno Mackie atliktoje ekstrapoliacijoje glūdintis kontingencijos įveikimas absoliučios kontingencijos sąvoką seniai padarė neefektyvią.

Pagrindinės sąvokos sukonkretina prielaidas arba tikėjimo turinius, kurie, transcenduojant religijos filosofijai rūpimą kontingenciją, yra implikuojami ir tuo būdu įgalina gyvenimo formą, religinę bendruomenę, pasaulėžiūrinį bendrumą arba tai, kas vadinama „framework". Kol kas mums nerūpi

nei tiksliai apibūdinti šias prielaidas, nei įvertinti atskiras pagrindines sąvokas, kurios pasirodo racionalizmo–fideizmo diskusijoje. Bandome tik *funkciškai aprašyti pagrindines sąvokas*. Svarbiausia mintis yra ta, kad, diskutuojant dėl kontingencijos problemų ir nepasiekiant konsenso, argumentai perkeliami į skirtingas plotmes, kuriose konstitutyvią funkciją atlieka pagrindinės sąvokos. Tačiau nesutarimas gali kilti ne tik dėl dalykinių motyvų, bet ir dėl neaiškios, neišsamios ar nekompetentingos diskusijos.

Vien formaliai argumentus galima vertinti tik ribota prasme, pavyzdžiui, tada, kai turime reikalą su loginėmis klaidomis arba kai tenka daryti paprastas logines išvadas[24]. Jei nekreipsime dėmesio į retorines arba eristines praktikas, tai pasirodys, kad daugelis diskusijų yra „substanciškos" (Toulmin),– tai reiškia, kad jos naudoja taisykles, nesusijusias su *modus ponens* ir jam ekvivalentiškais formaliosios logikos principais[25]. Kai nepavyksta pasiekti konsenso, svarbiausia taisykle tampa „išvados taisyklių pagrindimai". Čia pakylama virš plotmės, kurioje buvo ginčijamasi remiantis indukcija arba dedukcija, ir ieškoma argumentų pačiai šiai plotmei paremti.

Tai galima pailiustruoti jau aptartu teodicėjos pavyzdžiu. Nagrinėdamas Johno Mackie samprotavimų rezultatą, Lübbe pastebi, kad jų požiūriai iš esmės skiriasi. Todėl jis palieka tiesioginės diskusijos plotmę ir nurodo, kad „vien formali" Johno

Mackie pozicija neatsižvelgia į absoliučią kontingenciją. Pasiremdamas šia nauja pagrindine sąvoka, Lübbe atsigręžia į savo ankstesnę santykio su kontingencija eksplikaciją ir daro išvadą, kad teodicėjos argumentas neturi galios prieš jo iškeltą teiginį apie religijos priešinimąsi Švietimui. Argumentacijos plotmės pagilinimas mus dominančiu religijos filosofijos požiūriu reiškia religijos filosofijai rūpimos kontingencijos interpretavimą, kurį Lübbe eksplikuoja kaip kontingencijos *pripažinimą*, o *Johno Mackie* požiūris tą patį dalyką implikuoja kaip kontingencijos *įveikimą*. Tad naujų argumentų ieškoma kontingencijos transcendavime. Tačiau dėl to, kad remiamasi skirtingomis pagrindinėmis sąvokomis, šis argumentų ieškojimas virsta nesusišnekėjimu. Vadinasi, transcendavimo būdas nustato konkrečios pagrindimo strategijos normas. Nagrinėjami ne *senos* plotmės *nauji* faktai, bet priešingai: kontingencijos įveikime ar susitikime su kontingencija tam tikri fenomenai traktuojami kaip *naujos* plotmės *seni* faktai ir kaip tokie pateikiami oponentui. Jei pastarasis priklauso tradicijai, kuri atstovauja visiškai kitiems transcendencijos būdams, tai supratimas tampa neįmanomas. Tad atitinkamos pagrindinės sąvokos organizuoja atitinkamus argumentavimo sluoksnius tokiu būdu, kad konsensas yra įmanomas tik tada, kai pagrindinės sąvokos yra panašios.

Kitoje vietoje buvo parodyta[26], kad ir filosofinė

diskusija, jei ji svarsto *teiginius apie totalybės mąstymo būdus ir galimybes,* formuoja tradicijas, kurios nuolat intensyviai kalbasi, bet nesusikalba. Nuoseklaus minties vystymosi (tarkime, nuo Hegelio, Husserlio iki Heideggerio) konstrukcijos pačios priklauso nuo tradicijos[27]. Kitos filosofinės mokyklos (pavyzdžiui, analitinė filosofija) negali šių konstrukcijų pakartoti, nes jos reprezentuoja ne filosofiją kaip tokią, o tik tam tikras silpnas ar klaidingas jos formas. Metodų, mąstymo būdų ir pagrindinių tikrovės sampratų pliuralizmas vadinamajame postmoderne yra ne kliedesys, o faktas. Klausimo, kaip tą faktą traktuoti – kaip užduotį ir paskatinimą jį įveikti ar kaip vertingą tikros tolerancijos ir žmogiškumo bruožą,– tuo tarpu nesvarstysime[28]. Nuoroda į „Šiuolaikinės filosofijos metodus" turėtų tik iliustruoti, kaip pliuralizmas aštrėja, kai imama svarstyti ne visiems prieinamus dalykus, o religijos filosofijai rūpimą kontingenciją[29].

Kai apsiribojame tik religijos filosofijai rūpimos kontingencijos klausimais, instancijas, kurios argumentatyviai organizuoja kontingencijos ribas peržengiančius teiginius, galime identifikuoti kaip *pagrindines sąvokas.* Turiniai, kurie, transcendavus kontingenciją, ir toliau traktuojami kaip kognityvūs, pateisinami remiantis kaip tik šiomis pagrindinėmis sąvokomis. Žinoma, ne kiekvienu atveju iš pagrindinių sąvokų pavyksta dedukuoti turinį; tačiau tvirtai laikomasi požiūrio, kad toks

(teisingai suprastas) dedukcinis ryšys *iš principo* egzistuoja, ir todėl kognityvus teiginys galiausiai gali būti pateiktas. Tad tai, kad pagrindinės sąvokos organizuoja kognityvius turinius, yra ne koks konkretus vyksmas, o *reguliatyvi idėja*. Pagrindinės sąvokos yra būtinos, kad ši idėja būtų galima.

7.3 Religijos filosofijos paradigmos

a. Bandymai tiksliau apibrėžti paradigmos sąvoką

Nuo tada, kai T. S. Kuhnas pirmą kartą pasiūlė vartoti paradigmos sąvoką mokslo struktūroms aiškinti, galime pastebėti tiesiog infliacinį šios naujos sąvokos paplitimą įvairiausiuose kontekstuose[30]. Žinoma, Kuhno vartojimas iš pradžių buvo labai netikslus; Mastermanas aptiko dvidešimt vieną skirtingą šios sąvokos prasmę[31]. Tačiau ir pakeitus šią sąvoką „disciplininės matricos" sąvoka, kuri reiškia tam tikrai tyrinėtojų bendrijai būdingų specifinių bendrų bruožų visumą[32], daugiaprasmiškumas neišnyko, nes tyrinėtojų bendrijos sąvoką galima traktuoti siauriau arba plačiau. Pirmiausia apsiribosime trimis žemiau pateikiamais kompleksais, leidžiančiais aprašyti paradigmos sąvoką:

1. Iš istorijos žinomo standartinio tam tikrų prob-

lemų sprendimo pavyzdžio pateikimas.
2. Tuo pavyzdžiu paremti simboliniai apibendrinimai, neperžengiantys pasiūlyto sprendimo ribų.
3. Specialaus projekto pavertimas bendru aiškinimo modeliu.

Mums svarbiausia yra tai, kad problemų sprendimai yra susiję su *religijos filosofijai rūpima kontingencija*. Paradigmomis vadinsime tik tuos standartinius problemų sprendimo pavyzdžius, kurie yra susiję su kontingencijos įveikimu arba su susitikimu su kontingencija. Pagal mūsų apibrėžimą, religijos filosofijos paradigmų pavyzdžiai yra ir religinės bendruomenės arba konfesijos, apeliuojančios į Šventąjį Raštą, ir ideologijos arba judėjimai, kaip antai nacionalsocializmas, komunizmas ar evoliucionizmas, jei jie siejasi su standartine programa[33]. Simbolinėse eksplikacijose ir interpretacijose pagrindinės sąvokos iškyla kaip normuojančios instancijos. Krikščioniškoje paradigmoje Dievo meilė ir teisingumas viskam suteikia prasmę; marksizmas šalia teisingumo ir žmogiškumo normuojančia instancija padaro visomenės sąvoką. Tačiau ne kiekvienas religijos filosofijos aiškinimo pavyzdžio (kuriame yra pagrindinės sąvokos) pavertimas modeliu jau yra paradigma. Mūsų požiūriu, religijos filosofijos paradigmai reikalinga dar viena savybė:
4. Istorinis komunikatyvus apibendrintos koncepcijos efektyvumas.

Čia kalbame ne apie atskirų mąstytojų ar pranašų originalius projektus, sutelkiančius į krūvą tik *keletą* bendraminčių (prisiminkime, pavyzdžiui, Stefano George ratelį), ir ne provokuojančias konstrukcijas, trumpam tampančias madingomis, ir net ne skelbimą didžių idėjų, kurios neduoda vaisių. Lemiamą reikšmę čia turi tai, ar su kontingencijos įveikimu arba susitikimu su kontingencija yra susijęs standartinis pavyzdys ir ar jo simboliniai apibendrinimai bei pagrindinės sąvokos ilgesnį laiką veikia daugelį žmonių, šitaip palikdami pėdsakus istorijoje. Paradigmos pasimato tik *ilgainiui*, realizuotoje veiksmingumo istorijoje (Wirkungsgeschichte), kaip dvasios dariniai. Tik tai, kas istorijoje paliko pėdsakus, yra religijos filosofijai reikšminga ir įvardijama sąvoka.

b. Pagrindinės sąvokos ir paradigmos

Informatyvią religijos filosofijos paradigmų analogiją aptinkame mokslo teorijoje. Remdamasis Kuhno radikalaus nebendramatiškumo teze ir Sneedo darbuose pateikiamaïs struktūrų teorijos svarstymais, W. Stegmülleris bando išaiškinti nebendramačių paradigmų santykį[34]. Teorijos struktūrinį branduolį, kurį sudaro pamatinis dėsnis ir pamatinės šalutinės sąlygos, Stegmülleris atskiria nuo empirinių komponentų, kuriuos jis traktuoja kaip intenduotų pritaikymų aibę. Nors struktūrinis branduolys istoriškai nekinta, jis gali būti išplės-

tas, jei įvedami kiti dėsniai ir šalutinės sąlygos, nurodant pastarųjų taikymo sritį. Tuo būdu intenduotų pritaikymų sritis plečiasi naujomis sritimis. Kita vertus, tam tikros sritys gali būti ir atmestos. Mokslinių hipotezių branduolio išplėtimai nebūtinai išplaukia iš mokslinio tyrimo. Tokių išplėtimų kriterijai jokiu būdu nėra pakankami, todėl būna visiškai įmanoma laikytis ir senų teorijų.

Tokioje struktūrų teorijos požiūriu aprašytoje teorijoje T T–teorinės sąvokos vaidina ypatingą vaidmenį. Pirmiausia nėra prasmės bandyti jas falsifikuoti. Falsifikuojama teorijos viduje, o tai reiškia, kad falsifikuodami suponuojame T–teorines sąvokas. Sykiu šios sąvokos garantuoja proceso tęstinumą, kai nepasisekus vienaip išplėsti teoriją, bandoma tai daryti kitaip. Tad nesėkmės tų sąvokų nepaliečia. Kaip tik abi šias savybes turi religijos filosofijos paradigmų pagrindinės sąvokos. Jos nėra pateikiamos paradigmoje ir po nesėkmingų dedukcijų dar ilgai nepraranda savo prasmės. Jei struktūrų teorijoje nuolat kartojasi pritaikymų nesėkmė *tam tikroje* srityje, tai pastaroji paprasčiausiai pašalinama iš pritaikymo sričių visumos. Religijos filosofijoje to daryti negalima. Mat pagrindinių sąvokų funkcija susijusi su *visumine sritimi* teiginių, peržengiančių religijos filosofijos teiginių apie kontingenciją srities ribas. Pakartotinės nesėkmės gali sukelti tik viską apverčiančio atsivertimo aktą (tai įvyksta nepa-

prastai retai), bet jokiu būdu ne pagrindinių sąvokų taikymo apribojimą patogesnėmis sritimis. Nesėkmė turi būti traktuojama kaip nuosavo, asmeninio nesugebėjimo patvirtinimas, nes „iš tikrųjų" fenomeno aiškinimo teisėtumą garantuoja pagrindinės sąvokos galiojimas.

c. Religija ir ideologija

Kadangi vis dar užimame grynai deskriptyvią poziciją, tai mūsų svarstymas traktuoja religiją ir ideologiją kaip to paties rango reiškinius. Net griežto abiejų reiškinių atskyrimo šalininkai pripažįsta tam tikrus panašumus. Antai Lübbe šneka apie „aiškias jų kultūrinės fenotipikos analogijas"[35]. Jis pateikia visą sąrašą bruožų, bendrų religinei ir ideologinei kultūroms. Tai ne tik relikvijų kultas ir procesijų organizavimas, orientacija į šventus tekstus ir iškilių asmenybių garbinimas, bet ir visa ritualinių apeigų estetika – nuo kolektyvinio tylėjimo („nebyliosios maldos") poveikio panaudojimo iki himnų giedojimo, eitynių, priėmimo į bendruomenę ir ekskomunikavimo ritualų bei tam tikrų socialinių kontrolės instancijų struktūros. Visa tai akivaizdūs panašumai. Vis dėlto Lübbe reikalauja griežtai skirti religiją ir ideologiją. Jo argumentai remiasi tuo, kad pernelyg plati religijos sąvoka yra netikslinga. Šitai jis prikiša, pavyzdžiui, Luckmannui, kurio funkcinėje interpretacijoje religija ir ideologija sutapati-

namos. Anot Luckmanno, „socializavimas, kaip įsijungimas į (...) „prasmės sąryšį" (Sinngefuge), transcenduojantį atskirą būtybę", yra antropologinė konstanta[36], kuri reiškiasi ir religijoje, ir ideologijoje. Kaip tik šiuos žmogaus gyvenime nuolatos pasireiškiančius visuotinai galiojančių prasmės institutų darinius ir vadiname *religijos filosofijos paradigmomis*. Ši sąvoka yra *religijų ir ideologijų gimininė sąvoka*. Kadangi nekreipiame dėmesio, kaip vertinama tai, kaip paradigmų atstovai save suvokia, nei į išvadas, kylančias iš to suvokimo, tai mūsų paradigmos sąvoka taikoma minėtiems deskriptyviai fiksuojamiems panašumams. Svarbiausias skirtumas, kurį Lübbe pažymi, norėdamas atskirti abi sąvokas, susijęs su kognityvių turinių įvertinimu. Anot Hermanno Lübbe, religija *iki* Švietimo buvo gamtamokslines doktrinas kontroliuojanti instancija (kaip kad patyrė Galilėjus); „religija *po* Švietimo" tokių pretenzijų jau nebeturi. Kaip tik šios kontrolės imasi išvystytos politinės ideologijos (pavyzdžiui, komunizmas), kurios pačios elgiasi kaip mokslai, idant galėtų įteisinti savo pretenzijas. Taigi išvystytos ideologijos atsiranda dėl to, kad religijos, galima sakyti, praranda savo, kaip orientyrų, potencialą. Kadangi žmonės negali egzistuoti be orientyrų, kuriuos jiems nuo amžių nurodydavo religijos, tai savaime suprantamas dalykas, kad atsirado „erzacreligijos" – išvystytos ideologijos. Tačiau kaip tik pastarosios išvados pritaikomumą pošvietiminei epochai

Lübbe ginčija. Jo nuomonė, pošvietiminė religija suvokusi religijos nepriklausomybę nuo kognityvių turinių, kuriuos perėmė pasaulėžiūrinės funkcijos. Kaip tik dėl to, kad religija nebėra įpareigota pateisinti pasaulėžiūrų, ji gali atsiriboti nuo ideologijos, kurios klaidingos pretenzijos daro ją nepatikimą. „Šiuo požiūriu religija taptų ideologijų neutralizavimo terpe; ji darytų (žmogų) atsparų saviapgaulei ir nereikalingą jokios pasaulėžiūros."[37]

Hermanno Lübbe argumentų būdingi trūkumai yra pirmiausiai pernelyg siaura religijos sąvoka, o antra – pernelyg optimistiškas mokslo kompetencijos vertinimas. Mes jau ne kartą esame pabrėžę, kad ir po Švietimo religijai yra būtini tam tikri kognityviniai turiniai. Religijos pavertimas grynu kontingencijos pripažinimu, neturinčiu jokio turinio, daro neįmanomą praktinę religiją. Galima pritarti G. Pauliui, kuris tokią religijos sampratą priskiria „tik palyginti nedideliam iš tikrųjų sąžiningų žmonių būreliui ir (arba) kai kuriems intelektualams"[38]. Kalbant apie mokslo kompetenciją, reikia pasakyti, kad yra sričių, kuriose mokslininkas kaip mokslininkas nieko negali pasakyti, ir būtent ten, kur nagrinėjama religijos filosofijai rūpima kontingencija. Tai, kad jis vis dėlto mėgina šnekėti, yra jau kitas klausimas. Nuo tokių ribų peržengimų, kurie pačios religijos viduje atvirai prieštarauja minėtiesiems kognityviniams turiniams, tikintysis turi teisę gintis. Gindamasis jis

jokiu būdu nesugrįžta į ikišvietiminę mąstyseną. Šie svarstymai rodo, kad nėra pagrindo sujungti religinę ir ideologinę kultūras į vieną bendrą sąvoką. Kadangi čia nėra jokio *įvertinimo*, tai nėra ir *nuvertinimo*.

d. Kognityvumas ir istorinis veiksmingumas

Religijos filosofijos paradigmos atsako į klausimus apie religijos filosofijai rūpimą kontingenciją. Pagrindinės sąvokos garantuoja kognityviai suvokiamus apibendrinimus. Tačiau deskriptyvios fenomenologijos objektais šios kontingencijos įveikimo ir susitikimo su kontingencija formos taps tik tada, kai jos bus ir *istoriškai veiksmingos*. Naujovės liks nepastebėtos tol, kol nepasireikš jų padariniai. Antai „Laiške romiečiams" išdėstyta Bartho „dialektinė teologija" tik tada galėtų vadintis religijos filosofijos paradigma mūsų minėta prasme, jei ten įvykęs susitikimas su kontingencija būtų buvęs pakartotas ir Bažnyčios bendruomenėje. Tačiau tai galėtų įvykti tik po to, kai pradiniam ketinimui būtų suteiktas „Bažnytinės dogmatikos" turinys. „Bažnytinėje dogmatikoje", apeliuojant į „Dievo žodį", vėl skelbiami dalykai, kurie tik ir daro įmanomą gyvą teologiją. Šis pavyzdys sykiu rodo, kokios negriežtos yra net ir mūsų apibrėžtos paradigmos sąvokos ribos. Tai, kad vis dėlto šią sąvoką vartojame, pateisinama tuo, kad yra įmanoma tiksliau aprašyti visiškai vienareikšmę stru-

ktūrą turinčius fenomenų kompleksus, kurie šiaip (kaip ribiniai atvejai) yra atsparūs analizei.

Religijos filosofijos paradigmos sąvokoje pateikta įvairovės artikuliacija nuolatos provokuoja užimti metateorinę poziciją ir tuo būdu sukonstruoti metaparadigmą. Pastarosios pagrindą sudarytų paviršutiniškai pateikta bendrybė, turinti visiems žmonėms galutinę reikšmę – tai, ką Husserlis bando nusakyti *„gyvenamojo pasaulio"* sąvoka. Tačiau kaip tik Husserlio pastangos išaiškinti šią sąvoką rodo, kad tai beviltiškas darbas. Religijos filosofijos paradigmos sąvoka, kuri reikštų vien tik santrumpą tam tikrų požymių, dėl kurių pirmapradės duotybės nekyla abejonių, tuojau pat pasirodytų kaip *turinys žmogiškosios būtinybės*, kurios struktūrą reikia išskleisti. Šį „gyvenamojo pasaulio nesusipratimą" taikliai suformulavo Hansas Blumenbergas: „Kalbos magija leidžia ir gundo iš oro pagauti, kas ten yra, kad apstulbusiai publikai būtų galima parodyti tai, ko ji kitą akimirką nebesupras, kas čia buvo ar kas čia turėjo būti."[39]

Aptarę šiuos metateorinius klausimus, paliekame mūsų svarstymų deskriptyvią bazę. Dabar prieiname prie svarbiausios mūsų svarstymų dalies temos – religinio proto ribų.

C. Tiesa ir iliuzija: religinio proto ribos

Istoriškai įvedę religijos filosofijos problematiką ir išplėtoję deskriptyvią analizę, trečioje dalyje imsimės tikrosios religinio proto kritikos, t. y. reflektuosime tai, ką darome, ir klausime apie tos veiklos ribas. Pirmiausia kyla klausimas, ar mūsų „aprašymai" tikrai yra aprašymai, o gal tai tik diskutuotų pozicijų išdėstymai, kuriuos mes, siekdami didesnio veiksmingumo, pridengėme deskripcijos vardu. Norėdami atsakyti į šį klausimą, turime atidžiau paanalizuoti tokias sąvokas, kaip *fenomenologija* ir *fenomenas* (8 skyrius). Ypač reikšmingas pasirodo klausimas apie fenomeno reikšmę religijos filosofijai rūpimos kontingencijos kontekste. Tik atsižvelgus į šią reikšmę, įmanoma suprasti santykio su kontingencija rūšis. Šalutinis rezultatas čia bus tokių sąvokų, kaip mitas, mokslas, metafizika, ideologija, taip pat teologija bei religijos filosofija tikslesnis aprašymas. Paaiškės ir logikos, kaip būtinos visų tų sričių sąlygos, ypatingas vaidmuo.

Kalbos aptarimas, kuris (9 skyriuje) pratęsia logikos klausimų svarstymą, veda prie visos šios studijos branduolio. Bandome aptikti kalbines prielaidas, kuriomis remiasi mūsų ontologija, kad, išryškindami jų alternatyvas, galėtume suprasti kontingencijos įveikimo ir susitikimo su kontingencija struktūras. Drauge viliamės suradę ir raktą *tiesos problemai spręsti*. Kalbos reflektavimo rezultatai vėl grąžina mus prie visą religijos filosofijos diskusijų istoriją sąlygojančių klausimų, kurie buvo aptarti įvadinėje istorinėje dalyje: ar fenomenologiškai aprašomų faktų pagrindas nėra vien psichologiškai paaiškinami procesai, kurie, nors ir atskleidžia šių faktų gyvybinį reikšmingumą bei stabilizuojantį poveikį visuomenei, tačiau jų kognityvus pobūdis apsišvietusiam žmogui atrodo kaip nuomonė, nes apie „tiesą" čia kalbėti nebeįmanoma? Ar mūsų tyrinėjimų rezultatai nebloškia visko į reliatyvizmo ir mąstymo savivalės sūkurį, apie kurį šiandien tiek daug kalbama kaip apie postmoderną? Ar galiausiai neatsiduriame ten, kur, kaip kadaise pranašavo Nietzsche, tiesa ir žmogiškumas praranda bet kokią prasmę? Ar religinio proto esmę sudaro šio proto susinaikinimas? Ligšiolinių analizių prasmė buvo taip suformuluoti šiuos klausimus, kad dabar galėtume į juos atsakyti. Tose analizėse pasimatė bet kokios kritikos ribos, o sykiu paaiškėjo, kiek gali plėstis tikrovę konstituojantis religinis protas.

8. Deskripcija ir konfesija

Mūsų bandymas aprašyti bendrą fenomenų bazę, kuria galėtų remtis prasmingas ir argumentuotas kalbėjimas apie religijos filosofijai rūpimą kontingenciją, neišvengiamai provokuoja mus diskusijai su fenomenologija. Mūsų svarbiausias kriterijus, kuriuo remiamės vertindami religijos filosofijos paradigmas, buvo orientuotas ne į bendrąją fenomenologinę sąmonės sampratą, bet į *patikrinamumą* (Bewährung) *komunikaciniuose sąryšiuose*. Tad mūsiškė deskripcijos sąvoka suponuoja tam tikrą fenomenologijos modifikaciją. Remiamasi prielaida, kad pavienė sąmonė gali mąstyti (nachdenken) tik tai, kas jau yra bendrai apmąstyta tam tikroje kalbos ar gyvenimo bendrijoje. Šią kalbos įtarpintą fenomenologiją dabar reikia apibrėžti ir priešpastatyti tradicinėms fenomenologijos formoms.

8.1 Fenomenologija ir religijos filosofijai rūpima kontingencija

a. Kontingencija klasikinėje fenomenologijoje

Kai Husserlis mūsų amžiaus pradžioje naujai apibrėžė fenomenologijos sąvoką, jis tikėjosi galįs su

kurti pamatinį filosofinį mokslą, kuriame būtų realizuota absoliutaus pažinimo idėja[1]. Jis kovojo už „absoliučios duotybės būties, absoliutaus duotybės aiškumo sugriebimą"[2]. Intencinis išgyvenimas remiasi suvokimu objektų, kurie savo ruožtu gali būti suprasti tik per kalboje aptinkamą ženklo ir reikšmės funkcinį ryšį. Įvairios šios doktrinos transformacijos bei variacijos sukristalizavo tris problemų sritis. Pirmiausia tai objekto įjungimas į subjektą ir esminis posūkis į *sąmonę*. Tačiau sąmonės sąvokos analizė veda mus už intencionalumo sąvokos ribų ir rodo, kad sąmonė visuomet yra dviejų polių koreliatas: subjektyvaus *cogitatio* ir objektinio *cogitatum* (noezė ir noema). Todėl solipsistiškame individe bei faktiškume ieškoma bendrybės, esmės, to, kas peržengia apribojimus. Ieškojimo rezultatas yra *universalaus esmių mokslo* kosmosas. Šia antrąja problemų sritimi Husserlis per daug nesidomi. Pagaliau, trečia, transcendentalinei fenomenologijai rūpi suprasti esmių ryšio prasmę, tiksliau tariant, jai rūpi *prasmės konstitavimas* sąmonėje: „Viskas, kas yra man, yra mano pažįstančiosios sąmonės dėka, tai mano patyrimo patiriami dalykai, mano mąstymo mąstomybės, mano teoretizavimo teoremos, mano įžvalgos įžvelgtybės. (...) Visa, kas žmogui, kas man yra ir turi reikšmę, vyksta mano paties sąmonės gyvenime, kuris lieka savyje su bet kokiu pasaulio suvokimu ir bet kokia moksline veikla. (...) Bet koks pagrindimas, bet koks tiesos ir būties įro-

dymas visai ir visiškai išsitenka manyje, o jo pabaiga yra tam tikras manojo cogito cogitatum pobūdis.“[3]

Žlugo ne tik fenomenologijos, kaip universalaus esmių mokslo, programa, bet ir bandymas galutinai transcendentaliai pagrįsti prasmę, remiantis sąmone. Polemizuodamas su Heideggeriu, vėlyvasis Husserlis bando fenomenologiškai apdoroti „Būtyje ir laike“ įvykusį posūkį štai–būties pamatinės ontologijos link. Tuo tikslu jis išplėtoja *genetinę* fenomenologiją, kurioje fenomenai įgyja laikinį pobūdį. Jie susiejami gyvenamojo pasaulio sąvokoje. Pastarojo konstitucija perima tas funkcijas, kurios turi aprėpti naujus heidegeriškosios egzistencijos sampratos aspektus. Husserlis kalba apie gyvenimą ir gyvenimo srautą. Tačiau nors Heideggerio faktiškumo sampratoje labai ryškus kontingencijos momentas, bet gyvenimo srauto dugną sudarantis tvirtas būties pamatas surikiuoja fenomenus į racionalią visumą. „Kontingentiškumą“ Husserlis pripažįsta tik kaip *mokslinio* požiūrio rezultatą; pati kontingencijos sąvoka *fenomenologui* yra svetimybė. Tad mums rūpimos problematikos požiūriu fenomenologinės gyvenamojo pasaulio teorijos programos projektas daugiau paslepia, negu atskleidžia. Visų pirma, jis kliudo suprasti struktūros tyrinėjimų faktinį transcendavimą. Šiuos eksplicitinės gyvenamojo pasaulio teorijos sunkumus minėtuose svarstymuose apie „gyvenamojo pasaulio klaidingą sampratą“

nurodė Blumenbergas. Jis teigia: „Kad ir kaip tai gali pasirodyti grubu, gyvenamojo pasaulio teorija nieko neduoda gyvenamojo pasaulio supratimui. Jo apibrėžimas atmeta tokią galimybę: gyvenamasis pasaulis yra toks pasaulis, kuris yra suprantamas pats savaime." Aišku, kad ir Husserlis gyvenamuoju pasauliu vadina tai, kas atsiranda tik transcenduojant kontingenciją ir todėl gali neišsitekti eksplikuotame prasmingumo aprašyme. Būtent tai suprato Blumenbergas. Jis pabandė parodyti, kad „„gyvenamojo pasaulio" sąvoka reiškia kaip tik gyvenimo integralą, kuris negali būti aprašytas „iš vidaus". Aprašančioji „nuostata" visuomet sugriautų tai, ką bandytų priešais save padėti"[4]. Tam tikslui būtiną subjekto transcendavimą galima pasiekti ne per introspektyvų gyvenamojo pasaulio struktūrų atskleidimą, o tik per kalbą.

b. Subjekto transcendavimas

Kai žmonės *turi* objektus, tai šie visuomet yra *kalbiškai* įtarpinti; apie objektus yra *kalbama*. Tiksliau tariant, *objektas yra tai, apie ką galima prasmingai kalbėti*. Kasdienis objektas, kaip antai stalas, yra ne vien individualioje sąmonėje egzistuojantis vaizdinys, bet sykiu ir kažkas, į ką (galbūt su kitų vaizdinių pagalba) nurodoma, apie ką kaip apie objektą *kalbama*, kai vyksta jo profilių sintezė, ir pagaliau kažkas, kas gali būti vartojama

tam tikroje bendruomenėje. *Mokslo* objektas (pavyzdžiui, elektronas) nėra kokia pavienės mokslininko sąmonės modifikacija[5], o yra tyrinėtojų bendruomenėje vykstančių diskusijų objektas. Ši bendruomenė apibrėžia jo objektiškumą per teorinį modelį, susijusį su kalba, ir, patikrinusi, jį priima. *Mitinis* objektas, kaip antai vaisingumo dievas, yra elementas bendros gyvenimo tvarkos, kurioje save suvokia mitologinės epochos žmonės, o sykiu jis yra žodžius vartojančio ritualo objektas. Pagaliau *religinis* objektas, tarkime, visiškos priklausomybės jausmo (Schleiermacher) koreliatas, yra ne tik jausmas, bet ir išraiška tam tikros komunikatyvios struktūros, kuri gali būti realizuota tik Aš ir Kito įtampos lauke; o šitai vėlgi vyksta tik per kalbą, šiuo atveju per maldos kalbą. Rimtai galime kalbėti ne su savimi, bet tik su kito Tu.

Objektų fenomenologija, apsiribojanti vien atskirų subjektų sąmonės procesais, prievartauja savuosius fenomenus lygiai taip pat, kaip Descartes'o metodinė abejonė, kuri neturi fenomenologinės bazės, nes kiekviename žingsnyje sąmonę transcenduoja kalba. *Cogito sum* gali save atrasti tik kalboje ir, kalba remdamasis, gali suprasti save kaip kalbos įtarpintą juslumo ir bendrybės sričių abstrakciją. Tad Heideggerio buvimas–pasaulyje pirmiausiai turi būti suprantamas *kalbiškai*, tai, beje, pats Heideggeris turi omenyje, nurodydamas, kad supratimas yra egzistencialas[6].

Tad mūsų svarstymas turėtų prasidėti ne nuo atskiro subjekto sąmonės analizės. Descartes'o ar Husserlio sąmonės samprata yra realios sąmonės deficitiniai modusai. Todėl mūsų *uždavinys* yra *aprašyti tai, kas bendruomenėje pasirodo kalbos pavidalu*. Pradžioje yra ne subjektas, bet tai, kas bendra daugeliui subjektų, tai, kas, vartojant kalbą šiam daugeliui subjektų, pasirodo kaip objektas.

c. *Žvilgsnio apgręžimas*

Ir Husserliui galiausiai rūpėjo ne pavienis subjektas kaip toks, o transcendentalinis subjektas, kuris gali būti išplėtotas iš pavienio subjekto kaip bendrybė. Vis dėlto mūsų požiūris skiriasi nuo huserliškojo pirmiausia nauja žvilgsnio kryptimi. Mes pradedame ne nuo sąmonės, nes jos objektai jau yra persmelkti teorijos. Husserlio eidetinė ir fenomenologinė redukcijos veda prie esmių struktūrų, jau implikuotų fenomenuose, nuo kurių pradedama analizė. Tad mūsų refleksija prasideda nuo tos implikacijos, nuo bendrybės, *kuri kiekvienoje istorinėje situacijoje pasirodo kaip patikrintas dalykas* ir pasireiškia kaip vadinamasis apriorinis pirmapradės duotybės elementas. Nuo šios bendrybės bandome prasiskverbti prie reikšmingumo individui. Ir nors pirmapradė bendrybė atsiskleidžia kaip kontingentiška[7], vis dėlto ji yra le-

miamas tikrovės supratimo faktorius. Mes atrandame save kaip tam tikros epochos individą, kaip vokietį, kaip tam tikros socialinės santvarkos pilietį ir tam tikros religinės ar liberalios tikėjimo aplinkos narį. Visa, ką mes mąstome, *pirmiausiai* yra subordinuota šioms išankstinėms duotybėms. Tik plėsdami mūsų patyrimo horizontą, sąmoningai jį reflektuodami bei struktūruodami, taip pat sąmoningai analizuodami aną situatyvinę kontingenciją, mes modifikuojame savo pirmapradį tikrovės suvokimą. Tačiau bet kokios modifikacijos vyksta tuose pačiuose kalbos rėmuose. Tad bendrybės raktas yra *kalba*.

Pirmiausia apibrėžėme objektą kaip tai, apie ką, remiantis visuotinai pripažintomis prielaidomis, galima prasmingai kalbėti[8]. Prasmingas kalbėjimas, žinoma, priklauso nuo kalbamojo dalyko reikšmingumo kalbinės bendruomenės individui. Todėl galutinė bazė (tam tikra prasme fenomenologinis reziduumas) yra ne bendroji noezės–noemos struktūra, bet bendruomenėje besiskleidžianti konfrontacija su kontingentiškais fenomenais, konstituojančiais reikšmingumą.

Husserlis kitados, taikydamas eidetinę redukciją, iš kasdienybės išskyrė kiekviename subjekte glūdinčią bendrybę, o po to, taikydamas transcendentalinę redukciją, rekonstravo jos pirmapradį prasmingumą kaip noezės–noemos struktūrą; mūsų tyrinėjimas vyksta priešinga kryptimi: komunikacinėje bendruomenėje iš anksto duota bendrybė

analizuojama, aiškinantis jos subjektyvų reikšmingumą. Tuo būdu prasmė ir beprasmybė atsiskleidžia visa apimančio argumentacinio ryšio kontekste. Tad tikrieji fenomenai negali sustingti huserliškoje bendrybėje. Kaip kalboje įtarpinti kontingencijos reiškiniai, jie įgyja asmeniškas kokybes.

d. Kontingencijos faktas sugriauna klasikinę fenomenologiją

Fenomenologija ir jai giminingi mąstymo būdai tikrovės konstitucijoje protui suteikė niekuo nepagrįstą persvarą. Heideggerio atsiribojimas nuo fenomenologijos plėtojant nuosavą egzistencinės ontologijos koncepciją buvo simptomiškas. Tačiau kaip tik „Būtyje ir laike“ pasidarė aišku, kad pirmapradis apsiribojimas subjektu čia ne tik neįveiktas, bet dar ir sustiprintas. Štai–būtis ir egzistencija yra autonomiškos duotybės, kuriomis remiantis viskas turi būti suprasta, tačiau (dėl pamatinės ontologijos redukcijos) suprasta tik kaip gryna galimybė, kurios turinys yra bet koks. Įsipainiojimas į iracionalų *egzistencijos vyksmą,* kuris vėliau virto paslaptingu *būties* vyksmu, šiuolaikinio žmogaus patirčiai yra toks svetimas dalykas, kad tapo nebepastebimas. Nenuostabu, kad ir visi tiltai į kasdienybės ir mokslų bendrybę buvo sugriauti. Kartezijinio *ego cogito* izoliacijos

neįveikiamumo tragizmas pasikartojo Heideggerio grynosios egzistencijos ar, atitinkamai, būsimosios būties filosofijoje. Tačiau nei Descartes'as, nei Heideggeris nebuvo virš istorijos pakilę dvasios pusdieviai; jie filosofavo epochoje, pateikusioje jiems tokias problemas, kurių sprendimas tapo jų asmeniniu reikalu.

Fenomenologija, kuri remiasi ne bendrybės duotybėmis, o atskirų individų atsitiktiniais projektais, suponuoja tai, ką ji gali nuveikti. Todėl prieš pradedant svarstyti klausimą, būtina pateikti istoriškai veiksmingas, kalbos įtarpintas ir pagrindinėmis sąvokomis argumentuotai grįstas religijos filosofijos paradigmas. Tad *fenomenologija* – tai nebe mokymas apie atskiro individo būtinus sąmonės turinius, o *mokymas apie mūsų istorijos kontingentiškas paradigmas.*

Retrospektyviai mūsų požiūrio skirtumą nuo klasikinio fenomenologinio požiūrio galima nusakyti trimis punktais:

– „fenomenas" yra ne tai, kas apsireiškia individualiai sąmonei, o tai, kas tam tikroje ir tam tikrų religijos filosofijos paradigmų sąlygotoje kalbinėje bendruomenėje pasirodo kaip invariantai;
– todėl tai, kas čia turima omenyje, negali remtis individualios sąmonės veikla, bet priešingai: tik tai, kas kalbinėje bendruomenėje jau yra mąstoma, gali būti individo „pakartotinai mąstoma" kaip prasmingas fenomenas;

- per paradigmų sąlygotumą kiekvienoje fenomenų srityje pasirodo atsitiktinumas, kontingentiškumas, provokuojantys protą. Pirmapradė objekto ir pasaulio patirtis nuolatos susiduria su kontingencija ir kelia mums uždavinį – transcenduoti šią kontingenciją.

e. *Religijos filosofijai rūpima kontingencija kaip deskriptyvios fenomenologijos „fenomenas"*

Jau paviršutiniška žodžio „fenomenas" istorijos apžvalga rodo, kad net modernios fenomenologijos, kurią 1900 metais suformavo Husserlis, srityje ši sąvoka yra daugiareikšmė ir nepaprastai bendro pobūdžio. Ankstyvojoje stadijoje, kurią galima nusakyti kaip *eidetinę* fenomenologiją, ji yra glaudžiai susijusi su *esmės sąvoka*. Po Husserlio posūkio į *transcendentalinę filosofiją* į pirmą planą iškeliama *prasmės rekonstrukcija*, išryškinanti proto sąlygose glūdinčias būtinybes. „Fenomenas" yra prasmė, suprasta per sąmonės veiklą. Pagaliau paskutinėje stadijoje, *egzistencinėje* fenomenologijoje, kuri buvo plėtojama daugiausiai polemizuojant su Heideggeriu, fenomenus reikėtų traktuoti *genetiškai*, kaip tam tikro srauto kontūrus, išryškėjančius istorinių būtinybių sąryšio fone ir visuomet provokuojančius klaidingoms fiksacijoms,

atremtoms į aną bendrą srautą. Kadangi neketiname plėtoti bendrosios fenomenologijos, o apsiribojame tik *religijos filosofijai rūpima kontingencija*, mums reikalinga tik vienareikšmė šią sąvoką apibrėžiančių pagrindinių bruožų vartosena.

Norime parodyti, kad *religijos filosofijai rūpimą kontingenciją* galima suvokti *kaip fenomeną* mūsų nusakytos deskriptyviosios fenomenologijos prasme.

Galimybė, negalimybė ir būtinybė yra pagrindinės modalinės sąvokos, kurios įgyja diskutuotiną pobūdį tik siejant jas su turiniu, ir ypač kai turime reikalą su būtinybės apibrėžimu. Visa diskusija dėl kontingencijos priklauso nuo to, ar įmanoma mąstyti *modalumus de re*. Pastarieji savo ruožtu suponuoja *konkrečių taisyklių sistemų* galimybę. Tai, kad tokios komunikatyviai patikrintos ir kalbiškai įtarpintos taisyklių sistemos egzistuoja, gali būti nušakyta kaip „fenomenologinis faktas". Nuo eismo ar gero tono, jurisprudencijos ar lingvistikos taisyklių iki praktinę veiklą bei mokslą normuojančių vaizdinių ar elgesio taisyklių – žmonių gyvenime visur aptinkame tokių pasikartojimo ar panašumo bruožų. Konstatuojant šį faktą, mums rūpi ne griežtos skirtingų taisyklių sistemų ribos ir net ne diskusija dėl jų teisėtumo ar galiojimo apimties. Turime omenyje tik tą faktą, kad kiekvienas žmogus žino, apie ką kalbame, kai kalbame apie taisykles, jų rinkinius, kompleksus bei sistemas. Galiausiai taisyklių apmąstymo ir subsuma-

vimo taisyklėms sąveika (Kanto sprendimo galia) yra pagrindinė bet kokios intelekto ar proto veiklos sąlyga, kad ir kaip negriežtai suprastume minėtąsias sąvokas. Objektų ar asmenų įjungimas į tokius taisyklių sąryšius veda mus prie *prasmės* sąvokos. Kontingencijos sąvoka susijusi su prasmės *deficitu*, tai yra ji išreiškia tai, kad toks įrikiavimas nėra sėkmingas. Ir ši nesėkmė yra bendražmogiškas patyrimas. Tuo įrodoma bent jau tai, kad dėl *ontologinės* kontingencijos sąvokos gali būti prieitas konsensas universalia prasme. Tai reiškia, kad ontologinė kontingencija gali būti parodyta fenomenologiškai arba, mūsų teorijos prasme, gali būti sugriebta deskriptyviai.

Sunkiau yra argumentuoti, kalbant apie *laisvės sąvoką*, kurią suponuoja veiklos prasmė. Galiausiai kyla klausimas, ar galima objektyviai skirti dvi mūsų sąmoningos veiklos rūšis: veiklos, kurioje mums atrodo savaime suprantamas dalykas, kad galėtume pasielgti ir kitaip, ir veiklos, kurioje, kad ir kaip besistengtume apmąstyti įvairias alternatyvias galimybes ar sugebėjimus, vis dėlto negalime kitaip pasielgti. Antrosios rūšies egzistavimas neturėtų kelti abejonių. Kiekvienas žmogus, patirdamas paprasčiausią skausmą, išgyvena savo veiksnumo ribas. Problemiškesnė atrodo pirmoji rūšis, ypač tada, kai dėl praktinių ar religinių pratybų beveik išnyksta individualaus gebėjimo kaip „savāveiksmio“ (Eigenleistung) patyrimas, kurį pakeičia aukštesnis sugebėjimas, kai „galiu“

vyksta lyg savaime, nes priklauso išgyvenimo visumai. Tačiau kaip tik nuoroda į pratybas ir į ilgą, nuobodžią treniruotę rodo, kad net ir tie asmenys, kurie mano, jog, apspręsti karmos ar kitokių fatališkų gyvenimo traktuočių, jie praranda savo veiklos erdvę, vis dėlto gali suprasti veiklos prasmės *idėją*. Ji rodo į „tariamo" laisvės patyrimo išgyvenimą *iki* pratybų, neatpažintoje jaunystės nuodėmėje ar bemintėje kasdienybėje. Nors ši būsena gali būti atgaminta tik tų subjektų atmintyje, tačiau tai, kad ji yra įvardijama, reiškia, kad ji yra teisėta konsenso reikalingos fenomenologijos sąvoka. Vakarų tradicijos žmonėms laisvės suvokimo išgyvenimai yra labiau įprasti. Daugybė vystymosi ar pažangos procesų remiasi kaip tik šiuo sugebėjimu. Krikščioniškoje ir liberalioje mąstysenoje, vokiečių idealizme ir egzistencializme, ypač Sartre'o filosofijoje, šiuo suvokimu pagrįsta laisvės idėja įgyja tokią galią, kad sugeba savarankiškai prasiskverbti pro deterministines gamtamokslinės kilmės konstrukcijas ir tapti tiesiog pagrindine sąvoka. Tad veiklos prasmės deficitas ir absoliuti kontingencija (Hermanno Lübbe prasme) yra vienas tų mūsų išgyvenimų pasaulio fenomenų, dėl kurių gali būti pasiektas konsensas. Vienos iš begalinių apeliacijų į laisvę pavyzdžių gali būti ši Maxo Müllerio citata: „Joks galių ar esminių komponentų išvardinimas, joks giminінių ir rūšinių požymių nurodymas negali mūsų apibrėžti, konstatuoti ar nusakyti; tačiau tai puikiai

gali padaryti nurodymas to fakto, kad esame laisvos ir istoriškai patiriančios būtybės."[9]

Mūsų nagrinėta kontingencijos rūšis yra pernelyg plati, todėl ją reikia dar aprėžti. Toliau specifikuojant, į pirmą planą iškyla ekonominiai ir tradiciškai reikšmingi požiūriai, tad čia nereikia *fenomenologinio* pagrindimo. Kadangi pateikiame *filosofinę* studiją, tai pageidautina apsiriboti *refleksyviai* identifikuojamomis ir diskutabiliomis kontingencijomis. Pagrįstas yra ir apsiribojimas paskutiniuoju religijos filosofijai rūpimos kontingencijos požymiu: tradiciškai religijos filosofija domisi tokiais prasmės deficitais, kurie yra susiję su mūsų *visumine egzistencija* ir gali būti aprašyti, pavyzdžiui, kaip Jasperso „ribinės situacijos"[10]. Apeliaciją į refleksyvumą ir egzistencialumą įteisina konvencijos. Kas imasi rašyti filosofinį darbą, jau pačiu šiuo apsisprendimu renkasi refleksiją, o ne skulptoriaus ar poeto išraiškos priemones. Kas imasi svarstyti *religijos filosofijos temą,* turi omenyje ne ką kita, kaip mūsų visuminės egzistencijos ribinėse situacijose ir panašių galutinių klausimų refleksiją. *Mūsų pamatas,* rodos, yra aiškus. Tačiau kaip yra su *elgesio* aprašymu, kai turime reikalą su religijos filosofijai rūpima kontingencija?

8.2 Kontingencijos transcendavimas kaip būtina egzistencijos prielaida

a. Kontingencijos normavimai

Ar yra įmanoma religijos filosofijai rūpimą kontingenciją tiesiog priimti, specialiai nekreipiant į ją dėmesio ir, svarbiausia, kokia nors forma tos kontingencijos *netranscenduojant*? Ar ganėtinai gilios refleksijos nepakanka tam, kad išvengtume *apibrėžtos* nuostatos kontingencijos atžvilgiu? Alergija, kuria daugelis mūsų laikų žmonių reaguoja į prasmės steiginių hipotezę, atrodo, ir yra neigiamas atsakymas į klausimą apie kontingencijos transcendavimo būtinybę[11]. Tačiau tai, kad sutinkama kalbėti apie fenomenus, kurie jokiu būdu negali būti suvokti ir kuriais neįmanoma disponuoti, dar nereiškia, kad apskritai atsisakoma pagrindinių sąvokų. Skirtumą gerai paaiškina Kanto reguliatyviosios idėjos. Mokslinis tyrimas prasideda nuo konstatavimo to, kas dar nesuprasta, sykiu suvokiant, kad riba tarp to, kas nežinoma, ir to, kas žinoma, visuomet gali būti pastūmėta. Lygiai taip dorovinė sąmonė, nors ir pripažindama teises laisvei, vis dėlto formuluoja imperatyvus. Net ir kritinis racionalumas suvokia save kaip reguliatyviąją idėją, kai pripažįsta kontingentiškumo galią ir priima ją kaip iššūkį. Žmogaus veiklai vadovauja intencijos. Tie tikslai, ku-

rių nereguliuoja pagrindimai, yra motyvuojami natūralių biologinių prielaidų: juos lemia instinktai, aistros ir elementarios nuotaikos. Kadangi žmogus gali šį sąlygotumą suvokti, tai sąmoningas atsisakymas ką nors keisti priklausomybės santykyje reiškia natūralumo pripažinimą. Tuo tarpu tie tikslai, kurie yra grindžiami argumentais, argumentacinio pagrindimo keliu būtinai veda prie pagrindinių sąvokų. Todėl žmogiškoji veikla *visuomet* galiausiai yra normuojama pagrindinių sąvokų. Kalbant religiniais terminais, tai reiškia, kad, anot Schelerio, „kiekvienas protas tiki arba Dievą, arba stabą"[12].

Tad tikrovė, suprantama kaip duotybės ir institucijos (Gesetztes) sąveika, visuomet aprėpia ir *normatyvius elementus,* kurie leidžia mums sugyventi su kontingencijomis. Todėl kiekvienoje tikrovės sampratoje glūdi argumentais pateisinamas *kontingencijos normavimas,* t. y. tam tikras į taisykles įspraustas santykio su kontingencija būdas. *Kontingencijos normavimai yra taisyklių pavidalu rekonstruojami religijos filosofijos paradigmų elementai. Pagrindinės sąvokos* juose turi lemiamą reikšmę. Jie aprėpia visus normatyvius potencialus, sąlygojančius žmogiškosios veiklos privalomąjį pobūdį. Sykiu jie nubrėžia ribą tarp galėjimo ir privalėjimo. Natūralistinė instinktų teorija smarkiai apriboja veiklos galimybes ir vargiai gali ką nors pasakyti apie imperatyvus. Tuo tarpu Sartre'o laisvės samprata ir Lévino apeliacija į Kitą

atveria žmogiškajam privalėjimui begalines galimybes, beveik neribojamas to, kas natūralu. Tai, kad šių mąstytojų pažiūrose normatyviniai *turiniai* yra sąlygoti dar ir liberalizmo arba žydiškosios tradicijos, neturėtų mūsų specialiai dominti.

Įrodžius kontingencijos normavimo būtinybę, kyla klausimas apie šio požiūrio metateorines pasekmes. Ar negalima būtų daugybės identifikuotų paradigmų visumoje rasti tokią poziciją, kuri visuminį požiūrį panaudotų kaip turinį ir tuo būdu išvengtų pirmapradžio normavimo? Kaip tik ši galimybė veda prie vienpusiškai interpretuoto postmoderno tezės, nukreiptos prieš normavimą, t. y. prieš rėmimąsi apibrėžtais dalykais. Tvirtinimas, esą galima atsisakyti kontingencijos normavimo, sykiu būtų argumentas prieš mūsų paradigmų koncepciją.

b. Postmoderno iliuzijos

Iš pirmo žvilgsnio gali pasirodyti, kad į paradigmas orientuota religijos filosofija pritaria intencijoms tam tikros rūšies postmoderno, kurį Welschas vadina „išskydusiu postmodernu“[13]. *Moderno* išganymo vizijos, visuomet pasirodančios kaip vienybės vizijos (klasikinis Švietimas, kritinis racionalizmas, emancipacijos dialektika), buvo demaskuotos kaip pavyzdžiai tokio kontingencijos

įveikimo, kurio legitimiškumas nėra savaime suprantamas. Tokias nelegitimuojamas monistines koncepcijas demaskuoja postmodernas, šį demaskavimą traktuodamas kaip išlaisvinimą. Postmoderno mąstytojas jaučiasi kaip suverenas, pakilęs virš bet kokį meta–pasakojimą atmetančios neredukuojamų gyvenimo formų įvairovės. Būtų didelė klaida manyti, kad tokios pozicijos laikosi ir religijos filosofas, identifikuojantis paradigmas ir dedantis jas vieną šalia kitos. Mat šio postmoderno neredukuojamos gyvenimo formos nėra susijusios nei su praeities paradigmomis, nei su faktiškai pripažintomis religijomis ar ideologijomis. Šitai daro neįmanoma atmesti visa, kas konstatuota, objektyvuota, prasminga, amžina ar net absoliučiai teisinga. Čia turime reikalą su gyvenimo pseudo–formomis, kurios atsiranda tik postmodernios kalbėsenos šviesoje.

Postmoderno idėjoje glūdinti iliuzija yra susijusi su dviem aspektais. Vienas yra paviršiuje, kitas – giliau. Dažnai neatsargiai ir daugiaprasmiškai akcentuojamas mąstymo arbitralumas leidžia postmoderno kritikams lengviau parodyti šio principo nenuoseklumą ar, kai kuriais atvejais, net klaidingumą. Ir šventeiviškai uolus abejingumo smerkimas nežmoniškose situacijose, ir pati argumentacija postmodernistų yra varoma su tokiu įkarščiu, kad net į galvą neateina ta loginio mąstymo nekompetencija, kuri kitose vietose pabrėžtinai smerkiama. Tad visiškai teisėtai šį arbi-

tralumo akcentavimą galima atmesti kaip nesusipratimą. Welschas teigia: „Šis postmodernizmas iš tiesų nėra nei iracionalus (blogiausiu atveju jį galima vadinti hiporacionaliu), nei palaikantis „anything goes“ principą. Iš tikro jis tik labai kruopščiai skiria sėkmę, nesėkmę ir žlugimą. Taip pat jis nėra joks arbitralumo agentas, o vertina specifines ir atsižvelgia į bendrąsias prievoles. Jis neagituoja atsisakyti orientyrų, bet pasisako už tikslius apibrėžimus (Maßgaben).“[14] Tad iš esmės postmodernas pripažįsta etinius argumentus, nukreiptus į teisingumą, žmogiškumą, neprievartiškumą ir sąžinės laisvę. Tiktai ir čia manoma, kad reikia likti „atviram“ ir atsisakyti „meta–pasakojimo“. Būtent tai ir yra didžioji iliuzija. Nuo „mąstymo cemento“, nuo to, kas yra išreiškiama ir konstatuojama kaip globalinių koncepcijų ir visuotinių utopijų pagrindas, atsiribojama rūpinantis žmogumi, kuriam gresia technologinės, socialinės, politinės ar bažnytinės valdžios totalitarizmas. Šitaip interpretuotame postmoderne gyvuoja pagrindinė sąvoka, suformavusi mūsų istoriją: gilus humanizmas, kuris neturėtų drovėtis savo kaip pagrindinės sąvokos pobūdžio. Todėl, apskritai paėmus, postmodernas yra tam tikra *pozicija*. Tačiau jei, kaip tvirtinama[15], tam tikros pozicijos užėmimas jau yra totalitarizmo užuomazga, tada ir postmodernas yra totalitariškas. Ar prieštaravimai, pasireiškiantys per konfrontaciją su retrogradiška religine siela, dar negavusia postmod-

erno krikšto, yra tik nieko nesakanti antitezė? Ar gali postmodernas priimti tokį retrogadiškumą? Ar naujosios epochos apibūdinimas kaip postmoderno nereiškia pretenzijos pateikti adekvatų epochos apibūdinimą? Jei visa tai nėra traktuojama rimtai, tai kodėl apskritai postmodernistai apie tai šneka?

Teisingai suprastas postmodernas, kuris ne suvokia save kaip istorinę epochą, o rimtai traktuoja savo teiginius apie pliuralizmą, būtų tik viena paradigma šalia daugelio kitų. Jo siūlomos atvirumo ir žmogiškumo pagrindinės sąvokos įgalintų kontingencijos įveikimą, kuris tolerancijos sąvoką traktuotų rimčiau negu daugelis postmodernistų.

Postmoderno iliuzija yra ta, kad jis manosi atstovaująs požiūriui, kuris įveikia mąstymą iš tam tikro požiūrio taško ir radikalizuoja perspektyvinį mąstymą. Diskusija dėl Friedricho Nietzsche perspektyvizmo tezės rodo, su kokiais sunkumais susiduria šis teiginys[16]. Perspektyvinis mąstymas orientuojasi į objekto matymą. Objektą galima matyti vienu metu tik iš vienos pusės. Tačiau galimybė žiūrėti iš įvairių kampų leidžia geriau pažinti objektą: matomas įvairiais kampais, jis atskleidžia skirtingas savo savybes. Tačiau, anot Husserlio, objektas kaip toks susidaro iš perspektyvų *sintezės*[17], kurios neįmanoma realizuoti tiesioginiu matymu. Apie kažką panašaus svajoja postmodernistai: gyvenimo formų perspektyviškumo pri-

pažinimas leidžia aiškiau pamatyti tikrovę, atsiskleidžiančią tik tada, kai visas gyvenimo formas paliekame tokias, kokios jos yra savaime. Šios pagal analogiją daromos išvados klaida yra ta, kad nei tiesos (Friedricho Nietzsche prasme), nei nebendramatės gyvenimo formos (postmoderno prasme) negali būti susintetintos į vieną visumą. Kalbant apie Friedrichą Nietzsche, taip yra todėl, kad tiesa yra autoritariška, kalbant apie Feyerabendą – todėl, kad skirtingų gyvenimo formų neįmanoma sugretinti. Objektyvaus daikto sintezė tuo pačiu metu ir toje pačioje vietoje negali turėti skirtingų spalvų; tuo tarpu tiesos koncepcijose ir gyvenimo formose gali pasireikšti visiškai prieštaraujančios viena kitai tezės, kurios tačiau vienu metu negali būti ir *mąstomos*, ir *nemąstomos*. Čia nepadeda ir banali frazė apie formaliosios logikos atmetimą, kuri paprastai pateikiama tada, kai argumentacija atsiduria beviltiškame akligatvyje.

Mūsų teiginį, kad postmodernas yra iliuzijos auka, pabandysime patikrinti *dviem pavyzdžiais*: *Lyotard'o naratyvios pragmatikos* ir postmodernia *Welscho „transversalaus proto" idėja*[18].

Priešingai negu Welschas, kuris savo svarbiausią veikalą net pavadino „Mūsų postmodernus *modernas*", *Lyotard'as* pabrėžia lūžį tarp naujosios mąstysenos ir moderno. Jo pradinė pozicija yra žmogaus situacijos aprašymas civilizuotose Vakarų šalyse[19]. „Postmodernas" Lyotard'ui reiškia „kultūros būklę po transformacijų, kurios ištiko

mokslų, literatūros bei menų žaidimo taisykles XIX amžiaus pabaigoje" (13). Dėmesio centre atsiduria skeptiškas požiūris į „meta–pasakojimus", kurie remiasi dvasios dialektika, prasmės hermeneutika ir protingo bei dirbančio subjekto emancipacija. Lyotard'o aprašymai ir argumentai aiškiai remiasi Wittgensteino kalbos samprata (pvz. 39). Jo ketinimų ekstrapoliavimas į idėjų pasaulį vertas specialaus dėmesio[20].

Lyotard'as išvardina tris „pastebėjimus", apibūdinančius kalbos žaidimą: taisyklių būtinybė, taisyklių priklausomybė nuo „eksplicitiško arba implicitiško žaidėjų susitarimo" ir teiginių interpretavimo kaip kalbos žaislų. Todėl „kalba yra kova kaip žaidimas" (40/41). Tai, kad mes visi esame priversti dalyvauti šioje „kalbos kovoje", rodo, kad mes esame tarp totalitarinės tvarkos, iš vienos pusės, ir robinzonados, iš kitos (50). Mūsų socialinis gyvenimas vyksta „nestandžiame kalbos žaidimų tinkle" ir todėl yra atomizuotas, bet nevisiškai išskydęs (59). Lyotard'as kalba ir apie „debesis su pragmatiniu valentingumu" (15). Filosofas gyvena klausimų kalbos žaidime, ekspertas – mokslų kalbos žaidime. Tad atrodo, kad postmoderno mąstysenos struktūra akivaizdžiai kyla iš to, kad mūsų gyvenimas turi kalbos žaidimo struktūrą.

Tačiau kitoje vietoje šis požiūris vėl aprėžiamas; tada jis įgyja tik darbo hipotezės prasmę: „Šis scenarijus (...) nepretenduoja ne tik į originalumą,

bet ir į teisingumą" (30). Jis neturi „realybės atžvilgiu prognostinės vertės". Jį reikia suprasti vien strategiškai. Čia Lyotard'as aiškiai skiriasi nuo Wittgensteino, kuris niekados neišleido iš akių terapijos ir todėl implicitiškai visuomet atsižvelgdavo ir į santykį su tikrove. Wittgensteino mazochistinė maniera įveikti kalbos kerus patvirtina šio mąstytojo įsišaknijimą tikrovėje. Kalbėti apie vien neprivalomą mąstymo strategiją čia būtų absurdiška. Tačiau ir Lyotard'as pastebi savo prielaidos vidinį prieštaringumą[21]. Tuo pačiu atsikvėpimu, kuriuo jis kalba apie darbo hipotezę, atiduodamas duoklę moksliškai išsilavinusiam pasauliui, jis pabrėžia ir „didelį tikėtinumą" hipotezių, kurių pasirinkimas taip pat nėra visiškai savavališkas (30). Dar daugiau, jis pateisina jas tuo, kad ekspertų (nuo kurių jis labai dažnai atsiriboja) atliktas aprašymas yra ganėtinai išplėtotas ir jo pasekmės aiškios. Tuo būdu koncepcija staiga prisikiriama „iš dalies stebimos tikrovės sandarai" (31).

Išvada: postmoderno mąstymas skleidžiasi kalbos žaidimų ir taisyklių erdvėje; ir dar „debesyje su pragmatiniu valentingumu", kuriame neįmanomos jokios privalomai stabilios kalbinės kombinacijos! Šis mąstymas realizuojasi kaip klausimo kalbos žaidimas; tačiau sykiu kombinacijos, „kurias mes formuojame (...), nebūtinai yra komunikuojamos" (15). Kalbos žaidimo teiginiai neturi jokios prognostinės vertės; tačiau iš dalies jie su-

siję su regimosios tikrovės tvarka! Postmodernas suvokia save kaip „kalbos dalių pragmatiką", pakibusią virš debesų; tačiau jam būdingas ir tam tikras „jautrumas skirtumams", padedantis mums iškęsti nebendramatiškumą (16).

Pagrindiniame Lyotard'o veikale „Priešybė"[22] pradinis projektas, kuris pirmiausia buvo formuluojamas tik *žinojimo* srityje, išplečiamas ir naujais terminais perkeliamas *visuomenei*. Užuot kalbėjęs apie kalbos žaidimus, Lyotard'as dabar kalba apie „teiginių taisyklių sistemas" (Satz–Regelsysteme) ir apie „diskurso rūšis". Pirmosios yra susijusios su tokiais procesais, kaip pažinimas, argumentavimas, aprašymas, pasakojimas, klausimas, įsakymas ir t. t. Diskurso rūšys sudėtingesnės: atsižvelgdamos į situaciją, jos naudoja įvairių sistemų taisykles ir yra susijusios su sudėtingomis veiklomis, t. y. ne tik tokiomis, kaip dialogas, mokymas, reklama, bet ir tokiomis, kaip suvedžiojimas arba įtakos darymas pokalbio partneriui. Tačiau pirmiausiai joms rūpi veiksmai, kurie siejasi su *teisingumu*.

Kadangi visuomenė, t. y. regimoji socialinė tvarka, sudaryta iš kalbinių „žaidimo veiksmų" (Spielzügen), tai turi būti įmanoma kalbos autonomiją ir agonistinį pobūdį iš žinojimo sferos perkelti į socialinių santykių sferą. *Žinojimo* modelis tampa *visuomenės* modeliu. Svarbi yra Lyotard'o mintis, kad kalbėjimas ir veikimas ne tik sukelia ir išreiškia faktinius pokyčius, bet savuoju hetero-

geniškumu nuolatos daro *skriaudą*. Šios neišvengiamos skriaudos esmė yra ta, kad kiekvieną kartą tenka pasirinkti tik vieną galimybę, kitas galimybes paliekant nerealizuotas, nors visos jos turi vienodas teises,– kadangi metataisyklių nėra, tai vienokio ar kitokio poelgio legitimacija darosi neįmanoma. Šitaip Lyotard'as atskleidžia visose visuomenės situacijose lemiamus ir diskusija nepašalinamus skirtumus, kurie kaip „priešybė" turi likti elementaria neteisybe. Todėl filosofas turėtų pasirūpinti, kad šią priešybę pateiktų neužmaskuotu pavidalu. Tačiau sykiu jis turėtų stengtis taip paveikti įvykiuose dalyvaujančias institucijas, kad jos rimtai traktuotų priešybę. Antai Lyotard'as reikalauja naujų teismų, kurie naujoviškai suprastų pliuralumą, mat senieji teismai, laikydamiesi *tam tikros* pozityvios teisės, drauge *skatina* neteisybę[23].

Kai kurie tyrinėjimai rodo, kad po kalbos ir visuomenės analizėmis glūdi tikro žmogiškumo idėja, siekianti naujo ir geresnio teisingumo. Anot Welscho, Lyotard'as atrado naują būdą, „kaip šiandien galima išsaugoti ir išplėtoti seną, švietėjišką žmonijos visuotinės istorijos idėją"[24]. Svarbu ne fiksuoti tam tikrą poziciją ir realizuoti ją tam tikru sprendimu, o pripažinti konfliktą kaip tokį ir, nedarant sprendimo, gerbti jį kaip žmogišką veiklos nuorodą[25].

Reikalavimų, kuriuos aptinkame šiame glaustame Lyotard'o samprotavimų išdėstyme, absur-

diškumas, deja, neišnyksta net pastudijavus juos atidžiau. Net Welschas imasi juos griežtai kritikuoti. Nors Lyotard'as kaip niekas kitas sugeba „nuskaidrinti konfliktinę situaciją“[26], vis dėlto, *interpretuodamas* konfliktus, jis įpuola į objektyvizmą, kylantį iš kalbos žaidimų koncepcijoje glūdinčios autonomijos idėjos. Kalbant naujais terminais, objektyvizmas yra susijęs su suabsoliutintu teiginių ir taisyklių sistemų bei diskurso rūšių heterogeniškumu. Kadangi Lyotard'as visus priešinimosi potencialus, iš kurių gali išsivystyti priešybė, „iš žmonių intencijų bei nuostatų perkelia atgal į objektyvią kalbos sandarą ir įvykių neprognozuojamumą“, jis išplėtoja naują metateoriją, prieštaraujančią pagrindinei postmoderno intencijai[27]. Welschas prieina išvadą, kad Lyotard'o kalbos objektyvizmo ir antiantropologinės nuostatos „nepriimtinumas“ yra įrodytas. Jis kalba apie „hipertrofuotą autonomiją“, sykiu turinčią ir „lingvistinio remitizavimo“ bruožų[28].

Lyotard'as puldinėja nuo vieno kraštutinumo prie kito, tuo tarpu *Welschas* bando tvarkingai surikiuoti mintis ir aiškiai bei pozityviai samprotaudamas rekonstruoti postmoderno intenciją. Jis siūlo savo sprendimą, kuris turėtų pašalinti minėtas Lyotard'o problemas.

Knygos „Mūsų postmodernus modernas“[29] įvade žadama labai daug: „Atėjo laikas pradėti kitaip kalbėti apie postmoderną. Šiandien tapo įmanoma imtis racionalaus temos branduolio (...). Reikia

išplėtoti to, kas vadinama „postmodernu", racionalų turinį." Kas nori sužinoti apie šitaip vadinamo reiškinio prasmių įvairovę, apie „postmoderno" sąvokos genezę, apie įvairias žodžių „postmodernas" ir „modernas" vartosenas ne tik filosofijoje, bet ir architektūroje, tapyboje ar sociologijoje, gali čia rasti gausios ir sistemingos informacijos. Trumpai apibūdinami ir svarbiausieji atstovai. Tačiau daug vietos skiriama ir tariamiems kritikams, kurie į pirmą planą iškelia postmoderno paviršutiniškumą ir arbitralumą. Kai nepaisoma skirtumų, kai viskas suplakama į krūvą ir tokiame eklektiškame darinyje išnyksta postmoderno pliuralizmas, tai, anot Welscho, kritikuojama „išskydusio postmodernizmo" iškreipta forma. Nepastebima, kad egzistuoja ir tikrasis postmodernas, kurį Welschas vadina „tiksliuoju postmodernizmu" (2) (Lyotard'as kalba apie „pagarbos vertą postmoderną")[30]. Išskydęs postmodernizmas pateikiamas su visais atspalviais. Tačiau šiame pateikime vis labiau ima dominuoti polemika, o gera dalykiško išdėstymo pradžia po truputį pamirštama. Įspūdingais pasažais nuolat parodoma, *prieš ką* nukreiptas postmodernas. Tai, ką Welschas sako apie Lyotard'ą, būtent – kad pastarasis kaip niekas kitas sugeba atskleisti konfliktines situacijas, galima žodis žodin pasakyti ir apie patį Welschą. Tad nekantriai laukiame, kaip pagrindinė problema bus išspręsta „tiksliajame postmodernizme", „transversaliojo proto" teorijoje, kuri turi pateisinti

postmoderną kaip paradigmą ir tuo būdu išvengti klystkelio, kuriuo nuėjo Lyotard'as.

Pagrindinė Lyotard'o tezė skamba taip: nėra jokios privilegijuotos metakalbos ir jokios aukštesnės moralės, kuri įgalintų teisingumą ir leistų išvengti teroro. Jei atsižvelgiame į įvairias diskurso rūšis, nebelieka aukščiausių taisyklių ir imperatyvų. Atskirų koncepcijų *viduje* sprendimai egzistuoja, bet visumos požiūriu galutinė tikrovė yra priešingybė. Filosofas liudija šią priešybę. Tokį principą Welschas formuluoja kaip pagrindinę postmoderno taisyklę, kaip „Pascalio taisyklę": „Diskurso rūšių taisyklės galioja tik kaip vidinės diskurso taisyklės, bet ne kaip trans–diskursyvios taisyklės." (244) Tačiau negalima sustoti prie šio svarbaus ribų pastebėjimo. Iš tikro turima omenyje daug daugiau.

Svarbiausia Welscho mintis susijusi su *perėjimo* nuo vienos rūšies diskurso prie kitos galimybe: „Galima pereiti nuo malonumo diskurso prie įkalbinėjimo diskurso, nuo įtikinėjimo prie sprendimo, nuo afekto prie rodymo, galima, taip sakant, pereiti nuo Aristotelio poetikos prie jo topikos, nuo analitikos prie etikos, nuo Kanto estetikos prie Wittgensteino kalbos analizės..." (243) Būtent šie neteisėti perėjimai Lyotard'ui buvo neišvengiamos skriaudos pagrindas ir pavyzdys, įrodantis neišsprendžiamą priešybę, tuo tarpu Welschas čia atranda *„transversaliojo proto"* esmę. Welschas atmeta „radikalaus lūžio dogmą" (256), vėl įves-

damas į filosofiją genetinį aspektą. Proto veikimas pasireiškia vadinamųjų racionalumo laukų perėjose, šių laukų sąlyčiuose bei jų tarpusavio sąryšyje. „Nors etiniai reikalavimai ir yra visiškai kitos rūšies negu kognityviniai, tačiau juk tam, kad galėtume juos deramai įvertinti, reikalingi kognityviniai momentai. Ir estetinę dermę (Stimmigkeit) reikia tik estetiškai apibrėžti, tačiau estetiškume glūdi ir tam tikras etinis komponentas. Pagaliau kiekvienam, net ir kognityviniam sprendimui estetinis momentas yra ne tik reikšmingas, bet ir neišvengiamas." (258)

Welschas tikisi tuo įrodęs, kad Lyotard'o teiginius tvarkančių taisyklių sistemų ir diskurso rūšių heterogeniškumas nėra absoliutus. „Kalbos formos yra viena su kita genetiškai susijusios." (258) Iš to jis išplėtoja kognityvaus, etinio ir estetinio racionalumo „pereinamumo koncepciją". Nors tezė apie meta–pasakojimų nebendramatiškumą turi paklausą, t. y. nors visa rodo, kad paradigmos nesulyginamos, nes nėra racionalių sulyginimo kriterijų, o racionalumas yra apibrėžtas tik paradigmų viduje, vis dėlto, teigia Welschas, „vis plačiau kalbama apie meno, mito, gyvenamojo pasaulio racionalumą", ir tai turi įtakos net socialinei diskusijai (266). Kaip tik bendrojoje diskusijoje dėl nebendramatiškumo ir su juo susijusių klausimų paaiškėja, kad „tezė apie gryną įvairovę yra nepagrįsta" (275). Nuorodomis į Aristotelį, Pascalį ir Kantą parengiama perėjimo iš

vienos proto formos į kitą idėja. Anot Welscho, protas yra *susijęs* su totalybe, „tačiau tik per sąryšius bei perėjimus" (296). Ši galimybė iliustruojama ekonominiais, etiniais ir estetiniais pavyzdžiais. Ypač išsamiai aptariama diskusija tarp „l'art pour l'art" požiūrio ir avangardistinės meno kaip gyvenimo sampratos. Šiuo atveju būtina (pozityviai arba negatyviai) atsižvelgti į etinius požiūrius. Tad pasimato, kaip estetinio ir etinio racionalumo tipų vidaus sektoriai susilieja. Formuluojant vieną tam tikrą racionalumo tipą, neišvengiamai šnekama ir apie kitus racionalumo tipus: „l'art pour l'art" požiūris atmeta etinius komponentus ir pastarųjų atžvilgiu laikosi tam tikros pozicijos.

Welschas bando parodyti tokių perėjimų būtinumą ir šiuos perėjimus įgalinančios galios ir atlikimo būdo – „transversalaus proto" – veikimą. „Net jei yra neišsprendžiamų problemų, (...) šis neišsprendžiamumas, heterogeniškumas ir nesutarimo (Dissens) fundamentalumas gali būti patirti ir konstatuoti tik per tokį protą." (306) Transversalus protas yra proceso forma, kurią galima palyginti su Kanto sprendimo galia. Jis yra anapus šiuolaikinių subjektyvumo teorijų ar Hegelio siekimo integruoti viską į užbaigtą visumą. Transversalus protas paaiškina ir „pateisina" postmodernią gyvenimo formą.

Tai, ką Welschas pateikia kaip savo transversalaus proto teoriją, yra nuostabus tobulos saviap-

gaulės produktas. Nepastebimai argumentavimas ir iliustravimas nuo tikrųjų postmoderno problemų nuslysta prie visiškai kito klausimo. *Šios naujos* temos aprašymo tobulumas atgaline data sugestionuoja *pradinio klausimo* sprendimą. Tačiau problema yra *ne* tai, kad yra įmanoma pereiti nuo malonumo diskurso prie įkalbinėjimo ar etikos arba kalbos analizės diskurso. Lygiai taip pat nekeliamas klausimas, ar galima statyti valstybines galerijas, kuriose būtų įvairių stilių įvairūs elemetai, skirtingų dimensijų įvairios idėjos, įvairūs kognityviniai momentai, sudaryti iš metaforų ar simbolių; čia nekalbama ir apie tai, kad mokslas, etika ir estetika yra susipynę ir, izoliuoti vienas nuo kito, darosi negyvybingi; čia kalbama ne apie mūsų daugeriopai supintos tikrovės tinklo kilpų bei mazgų išnarpliojimą, tikrovės, kurioje žmonės dalyvauja įvairiuose diskursuose, gyvena skirtingas gyvenimo formas ir gali tobulinti savo sugebėjimus pereiti nuo vieno racionalumo tipo prie kito. Tai, apie ką čia kalbama, yra ne kas kita, kaip amžinieji klausimai apie tiesą ir teisingumą. Transversalaus proto uzurpuota *gyvenimo formų materiali kooperacija* mums rūpimu požiūriu pirmiausia turėtų sugebėti atsakyti į šiuos klausimus: ar teisus fanatikas musulmonas, sprogdinantis bombą autobuse, vežančiame vaikus į mokyklą, ir besiteisinantis tuo, kad Alachas jam liepęs taip daryti? O gal teisus apsišvietęs liberalas, besiremiantis jo šalyje praktikuojama toleran-

cija ir politinius skirtumus bandantis pašalinti derybomis, t. y. diskursu ir pragmatiniais kompromisais? Kaip nuo intereso neatskiriama prigimtinės teisės neigimo sofistika gali būti suderinta su tos teisės gynėjo, tikinčio gamtos ir Dievo nustatyta tvarka, tezėmis? Ar kalbėjimo su Dievu, maldos problema yra išsprendžiama tuo, kad konstatuojami estetiniai bei etiniai jos elementai ir laikoma, kad klausimas apie kognityvumo reikšmę nebeaktualus? Diskutuojamas postmodernas dažnai remiasi *tokiomis* esminėmis perskyromis; šiuolaikinė sąmonė atsitrenkia į *šią* „priešybę", o ne į klausimą apie tai, ar galima estetiškai apdoroti Hirosimą. Ar, kasdienybėje pripažindami gamtos dėsnius kaip tikrovės komponentus, sykiu laikysime juos menkaverčiais, nes jie esą *tik* hipotetiniai; ar, padrąsinti transversalaus proto, *tuo pačiu metu* kalbėsime apie „negimusios gyvybės žudymą" ir apie „dar žmogumi netapusią ląstelių kultūrą" – tokius ir panašius klausimus turi omenyje pliuralizmas, o ne vien tai, ar prie barokinės vakarinės suknelės galima nešioti geometrinį kolję.

Savo transversalaus proto aprašyme Welschas šneka tik apie perėjimus nuo vieno racionalumo tipo prie kito. Po kiekvieno kurio nors tipo aprašymo pateikiamas pavyzdys iš architektūros, kuriai tokie aprašymai iš tikro geriausiai tinka. Tačiau knygos gale pateikiamoje rezultatų santraukoje staiga vėl prabylama apie *bendras problemas*. Ta-

da išnyra daugiakodiškumo sąvoka (324), įvedanti „galimus šuolius tikrovės procesuose" (325); „hibridizacija" tampa postmoderno struktūriniu požymiu. „Išplėtota postmoderni kūryba ypač kreipia dėmesį į įvairovės kompleksiškumo efektus." (323) „Reikli koncepcija" leidžia „alternatyvoms atsirasti iš paties taisyklingumo" (324). Nors visa tai parodoma tik pavyzdžiais iš estetikos, transversalus protas funkcionuoja kaip anarchistinių tendencijų ir pliuralistinių antagonizmų „korekcija ir įveikimas" (311).

Welscho samprotavimai aiškiai rodo, kaip čia siekiama naujo *požiūrio*, puolančio senąsias koncepcijas, didžiuosius ir kai kuriuos mažuosius pasakojimus ir bandančio visa tai pakeisti „šiuolaikišku" požiūriu. „Katastrofinių" postmoderno versijų (minimi Cioranas, Baudrillard'as, Kamperis ir Sloterdijkas, 316) atmetimas, savaime suprantamas žmogiškumo gynimas („silpno ir teisingo subjekto" įvaizdis, 316), panašumai su tam tikru nuosaikiu racionalumu („tikslus ir vis dėlto ne vien griežtas", 317[31]) ir visų pirma atvirumas tam, kas nepagaunama, kas pasireiškia ribinėje sąmonėje – tai šio požiūrio svarbiausi bruožai. *Išminčiaus* pagrindinė sąvoka suteikia jam užbaigtos filosofinės koncepcijos pobūdį (325 ir t.). „Išminčius yra (...) tas, kuris kaip tik ten, kur jau nebėra vienareikšmių taisyklių, sugeba teisingai kalbėti ir elgtis" – senasis pranašas, aprengtas šiuolaikiniais rūbais. Filosofijos, „išlaikančios pusi-

ausvyrą tarp mokslo ir išminties“, vaizdiniu išreikšta pretenzija atstovauti vienintelei postmodernaus moderno *paradigmai*. Pliuralizmo inscenizacija virsta egzekucija senų priešo įvaizdžių, kurie dėl menko apšvietimo išskysta ir todėl nebekliudo, kai prasideda pliuralizmo postmodernaus įveikimo spektaklis. Manome, kad mums pavyko parodyti, jog *kontingencijos normavimas* yra vienareikšmis ir jo negalima išvengti nei pasitelkus pagalbon transversalaus proto procesus, nei priešybės užkeikimus. Nebent būtų vaidinamas spektaklis.

Paradigminė religijos filosofija skiriasi nuo postmoderno koncepcijos tuo, kad ji rimtai traktuoja kontingencijos *normavimą*. Esame priversti laikytis tam tikros pozicijos. Ši pozicija remiasi standartinio modelio prielaidomis. Kaip žmonės, gyvenantys šimtmetyje, kuriame ankstesnių kartų mokslinių tyrimų rezultatai panaudojami kasdieniam tikrovės supratimui, mes gyvename pirmiausia visuotinai pripažintame normuotame objektų pasaulyje. Periodiškas, o gal ir permanentiškas tokių normų pripažinimo vengimas vadinasi „šizofrenija“ arba „silpnaprotyste“. Tačiau šis bendras pagrindas yra santykinai siauras ir sykiu atviras daugeliui juo besiremiančių elgesio būdų bei kritinių procesų. Atvirumo sąlygoti kontingencijos faktai verčia mus kaip tik šią kontingenciją transcenduoti. Ir postmodernas negali išvengti šio uždavinio. Iš tikro jis jo ir neišvengia, kai bando

įgyvendinti arba naująjį humanizmą, arba naująjį cinizmą[32].

c. *Religijos filosofijos terminų paaiškinimai*

Kai parodėme paradigminio mąstymo, kurį apibrėžia kontingencijų peržengimas ir normavimas, būtinybę, susidarė sąlygos, leidžiančios pagrįstai paaiškinti keletą sąvokų. Galime pasiūlyti diskusijai vieningą tokių sąvokų, kaip religija, metafizika, mokslas, mitas, teologija, ideologija ir religijos filosofija, vartojimą. Taip bus pašalintas dažnai apgailestaujamas religijos ir mito sąvokų universalizuojantis vartojimas ir šios sąvokos bus pakeistos tikslesnėmis.

Santykis su kontingencija (nesvarbu, ar kontingencijos įveikimas, ar susitikimas su kontingencija) yra aukščiausia mūsų sąvokų skirstymo sąvoka. Šį prasmės transcendavimą Luckmannas vadina *„religija"*; panašiai ir Brunneris sieja religiją su bet kokia žmogaus gyvenimo forma. Hermannas Lübbe religiją apibrėžia kaip kontingencijos įveikimo ir kontingencijos pripažinimo gyvenimo praktiką[33]. Kiti šiems procesams apibūdinti taiko *mito sąvoką*. Antai Poseris svarbiausia mito funkcija laiko galutinio būtino prasmės horizonto nurodymą. Rappas mito sąvoka žymi „visuotinai pripažintų vaizdinių ir mąstymo stereotipų, kurie reiškiasi individualiuose bei visuomeniniuose ori-

entacijos ir legitimacijos procesuose, funkcinę reikšmę“[34]. Abi visiškai neapibrėžtas minėtųjų autorių vartosenas, kurios, lyginant su pirmykšte tos sąvokos reikšme, daug ką prarado, mes subordinuojame *santykio su kontingencija* bendrajai sąvokai, kurioje nieko nesakoma nei apie religiją, nei apie mitą.

Religija greičiau susijusi su tokiais kontingencijos įveikimais ir susitikimais su kontingencija, kuriuose aiškiai matomi *asmeniniai ryšiai*. Jie gali turėti transcendentiškų dievų apreiškimo pavidalą arba pavidalą pasaulyje vykstančio susitikimo su *numinosum*, patiriamo kaip asmeniško dieviškumo ženklas. Hegelio religijos kaip „subjekto, subjektyvios sąmonės santykio su Dievu“ sąvoka neturėtų būti apribota vien subjektyviomis nuotaikomis[35]. Net „dieviškojo gyvenimo prezencija žmoguje“, kaip sako Euckenas[36], visuomet turėtų būti suprantama ir kaip susitikimas su kontingencija, o ne vien kaip subjekto modifikacija, kurią aptinkame Willamo Jameso ar Carlo Gustavo Jungo darbuose. Jungas visus religijos reiškinius perkelia į „sielos užkulisių“ psichologiją: „Religija yra gyvas santykis su psichiniais procesais, nepriklausančiais nuo sąmonės, vykstančiais anapus jos, sielos užkulisiuose.“ Panašiai jis susiaurina ir mito sąvoką: „Mitai yra pirmapradžiai nesąmoningos sielos apreiškimai, nevalingi pranešimai apie nesąmoningą psichinį vyksmą, bet jokiu būdu ne psichinių procesų alegorijos.“[37] Ir Arnoldo Toynbee

apibrėžimas liks pernelyg siauras, jei atsakymo į kreipinį sąvokoje neįžvelgsime santykio su asmeniniu partneriu: „Religija yra žmogaus, jo jausmo, mąstymo ir veiksmo atsakymas į tą būdą, kuriuo jis, pabusdamas sąmoningam gyvenimui, „patiria" savo vietą kosmose." Panašų trūkumą turi ir Gehleno apibrėžimas: „Religija kaip tokia yra veiklinė tikrovės visumos interpretacija, kai suvokiamas antjuslinio prado realumas ir jo dalyvavimas pasaulyje."[38] Ir religinio *a priori* teorijos siejasi su religija tik tada, kai gnoseologinė sfera aiškai koreliuojama su suvokimu, kad priešais mus yra asmuo. „Drovumas, kurį patiriame atsidūrę prieš *mysterium tremendum fascinosum*, prieš „visiškai kitą", kaip pirmapradį žmogaus dvasios paveldą, kaip psichologinį religijos *a priori*, kurį patyrimas tik pripildo" (K. Adam[39]), yra bendrosios psichologijos objektas ir tik tada siejasi su *religijos* psichologija, kai tas apriori sykiu konstituoja ir asmeniškumą. Vertybių filosofijos, traktuojančios religiją kaip bendrą kultūros faktorių (Cohen) arba kaip kultūros siekio apvainikavimą (Cohn), nuvertina religiją iki paprasto noologinio moralės, mokslo ar asmeniškumo pagrindimo metodo. Ir religijos kaip fenomeno *sui generis* traktavimas reikalingas papildymo. Kai Scholzas apibrėžia religiją kaip „nežemiškais įspūdžiais (...) pagrįstą, per Dievo suvokimą gautą pozityvią ar negatyvią gyvenimo jausmo apibrėžtį", tai čia išleidžiama iš akių tai, kad, kalbant apie realiai egzistuojantį

asmeninį Dievą, pretenduojama į tiesą[40].

Lévinas siūlo „tokį ryšį, kuris atsiranda tarp To paties ir Kito, nesukurdamas totalybės (...), vadinti religija"[41]. Kadangi „ryšiu" čia vadinamas santykis akis–į–akį, o Kitas visą laiką sutinkamas „veide", sykiu ir kaip asimetriška transcendencija, tai čia turime reikalą su vaizdžiai, o drauge pagarbiai aprašytu susitikimu su asmenine kontingencija. Lemiamą reikšmę čia turi tai, kad Lévino siūloma žvilgsnio kryptis išryškina *asmeninę* transcendenciją ir nenukrypsta vien į emocijų sferą.

Jei *metafizika* vadinsime visas kontingencijos įveikimo ar susitikimo su kontingencija formas, kuriose anas asmeninis ryšys *nepasireiškia*, tai daugumą kritikuotų religijos teorijų galėsime apibūdinti kaip metafizines koncepcijas. Tada ne tik panteizmas ar konfucianizmas, bet ir kai kurios azijietiškos gyvenimo formos, dažnai traktuojamos kaip religijos (pvz., pirmykštis budizmas), galės būti laikomos metafizikomis[42].

Mokslo sąvoka visiškai orientuojasi į pateiktą ir istoriškai reikšmingą standartinį modelį. Tad mokslas yra ne kokia nors istoriškai susiformavusi taisyklių aibė (K. Hübner), bet tik per keletą šimtmečių įsitvirtinusi *šiandien* praktikuojamų mokslų sistema. Jau kalbėjome apie tai, kad šios sistemos vidinė dinamika yra tokia didelė, jog praktiškai neįmanoma visiškai performuoti ontologinių rėmų. Net naujos elementariųjų dalelių teorijos ar „pasaulio formulės" išsitenka teorijų

dinamikos tradicijoje ir todėl tik patobulina bei išplečia, bet jokiu būdu ne paneigia tradiciją. Mokslo sąvokos apribojimas standartiniu modeliu sąlygoja vadinamųjų hermeneutinių mokslų apribojimą[43].

Užfiksavus mokslo kaip pripažintos sistemos sąvoką, darosi įmanoma Hübnerio siūloma *mito sąvokos* vartosena: *mitas kaip ankstesnių epochų mąstymo ir patyrimo sistema,* kaip savarankiškas naujos mokslo sistemos pirmtakas. Apskritai yra abejotina, ar graikų kultūros areale ši sistema buvo vieninga, kaip „Mito tiesoje" teigia Hübneris. Tačiau mums rūpi kas kita. Mums svarbi tik jo idėja istoriškai susiformavusias sistemines aibes panaudoti tikrovės aiškinimui, remiantis mito sąvoka.

Apskritai paėmus, žodžio „mitas" vartosena yra nepaprastai įvairi. Trečiame skyriuje Hübneris aprašo vienuolika prasmių. Dažnai „mitas" yra religijos mūsų prasme sinonimas arba bendresnė, religiją aprėpianti sąvoka. Daugeliu atvejų jis susijęs su tam tikromis dievų ar herojų istorijomis arba su plastinėmis religinių ar entuziastinių nuotaikų išraiškomis. „Mitai yra istorijos" – trumpai teigia Marquardas. Dažnai mitų mūsų prasme elementai suplakami su religijos arba metafizikos elementais. Toks yra, pavyzdžiui, Marquardo monomitas kaip uždaros visuomenės mitas, atliekantis ir mokslo bei religijos funkcijas. Anot Marquardo, be mito apsieiti neįmanoma: „narrare

necesse est"; „panaikinti mitus būtų neperspektyvu"[44]. Tokiai prasmei žymėti siūlome *mitologijos* sąvoką. Kadangi mitas suprantamas kaip mokslo analogija, tai mitologijos transcenduoja kontingenciją. Tačiau jos labai retai konstituoja paradigmas, nes jų turinių įvairovė apriboja institucionalizavimo galimybes, tad mitologijos būna efektyvios tik erdvės ir laiko požiūriu labai ribotose srityse[45].

Jei *teologija*, kaip „theologia naturalis", nesutampa su metafizika, tai ji vienareikšmiškai siejasi su religija. Joje sąvokomis struktūruojamas arba patvirtinamas tam tikras, asmeniškas kontingencijos įveikimas arba susitikimas su ja[46]. Ir vadinamoji fundamentinė teologija, labai bendrai analizuojanti teologijos santykį su apreiškimu, galiausiai įrodinėja *tam tikros* teologijos patikimumą. Jos įrodymai ir legitimacijos bandymai visuomet yra taikomi *krikščioniškajam* Apreiškimui, ir taikomi *ex officio*, o ne gaunami kaip neutralaus tyrimo rezultatai. Gausūs vadinamųjų krikščioniškųjų filosofų ar krikščionybės suformuotų religijos filosofijų teiginiai galiausiai siejasi su fundamentinės teologijos perspektyvomis.

Mūsų ankstesnėse konstatacijose buvo pateiktas ir *ideologijų* įvertinimas. Ideologijos transcenduoja kontingenciją, sykiu pretenduodamos į šio transcendavimo teisėtumą. Tačiau iš tikro čia visuomet turime reikalą su klaidingais arba tiesiog niekiniais įteisinimais. Teiginys, kad bus argumentuojama „tik moksliškai", sukelia būtinybės

įspūdį. Tačiau net apeliavimas į „akivaizdžius fenomenus“ gali būti ideologiškas, jei neatsižvelgiama į matomo dalyko vienpusiškumą. Priešingos pozicijos ir priešingus dalykus patvirtinanti patirtis dažnai atmetama, pasiremiant formaliosios logikos galiojimo ribomis arba „melagingos sąmonės“ aklumu.

Galiausiai kyla klausimas apie *„religijos filosofijos“* prasmę. Dabartinę šios ilgą laiką podukra laikytos filosofinės disciplinos situaciją taikliai aprašo D. Z. Phillipsas: „To work on the field of philosophy of religion (...) is like working on the Tower of Babel: one cannot take for garanted, that one's colleagues understand what one is saying.“[47] Kas yra religijos filosofija kaip „laisva nuo prietarų religinės patirties hermeneutika“ (Hessen), kaip „filosofinis religijos apibrėžimas“, „grįžimas į religijos galimybės sąlygas“ (Schrödter), kaip „racionalus religijos fenomenų argumentavimas" (Grabner–Haider), kaip „religinės sąmonės kritika“ (pozityvizmas), kaip „natūralioji teologija“, kuri natūralius klausimus apie visos būties galutinį pagrindą ir prasmę, „remdamasi grynai filosofiniais metodais, nusako kaip „Dievą“ (Beck), kaip „religijotyra plius klausimo apie tiesą kėlimas“ (Hubbeling) arba religijos filosofija kaip religinio kalbos vartojimo analizė (analitinė filosofija),– kas yra taip įvairiai suprantama religijos filosofija, gali paaiškinti tik kontekstas, kuriame tie klausimai keliami[48]. Mūsų atlikti svarstymai pateikia tokį

kontekstą ir tuo būdu leidžia vienareikšmiškai apibrėžti sąvokas.

Religijos filosofija daugeliu požiūrių yra deskriptyvi. *Ji aprašo kontingencijos patirtis* kaip deskriptyvias konstantas. Be to, ji atlieka loginę, argumentacinę ir kalbos kritinę *santykio su kontingencija analizę* ir parodo, kokie yra aptikti standartiniai modeliai ir kur tų duotybių ribos yra peržengtos. Aptikus pagrindines sąvokas ir atskleidus jų funkcionavimo būdus, atsivėrė istoriškai pripažintų paradigmų įvairovė. Sykiu religijos filosofija rodo, kad tikrovę galima mąstyti tik remiantis pagrindinėmis sąvokomis. Tačiau religinis protas, besireiškiantis religijos filosofijoje, neturi jokių universalių sprendimo procedūrų, kurias taikant galima būtų rasti tiesą. Nors jis nurodo *būtinas* sąlygas, tačiau *pakankamas* sąlygas nurodančio galutinio atsakymo pateikimas prieštarautų atsitiktinumui ir malonei, kuri turi likti religijoje įmanoma. Religijos filosofija nėra instancija, kuri, remdamasi religijotyrinėmis analizėmis, galėtų pateikti galutinį atsakymą į tiesos klausimą (kaip, pavyzdžiui, mano Hubbelingas[49]). Ji tik gali atskleisti vidinius prieštaravimus, paslėptas pagrindines sąvokas bei atsižadėtas vertybines orientacijas ir sugretinti jas su patikrintomis paradigmomis. Todėl ir kalbame apie *„į paradigmas orientuotą religijos filosofiją"*, kurioje kontingencija įvairias būdais identifikuojama bei normuojama. Tikrieji *turinį liečiantys* sprendimai atliekami

metafizikos ir religijos paradigmose. Religijos filosofija yra tik *metateorija*, kuri, nors ir prisideda prie bendro susiorientavimo apibrėždama savo pačios vietą, tačiau negali dedukuoti šio vietos apibrėžimo teisėtumo. Jei tai būtų įmanoma, ji tikriausiai jau seniai būtų virtusi „religinio proto katekizmu" – universalios superparadigmos visuotine nuosavybe ir pagrindu.

Reziumuokime mūsų terminologinius pasiūlymus:

- *religija* yra patikrintas kontingencijos įveikimas ir susitikimas su kontingencija, jei turime omenyje santykius su asmeniška transcendencija;
- *metafizika* yra istoriškai reikšmingas kontingencijos transcendavimas, susijęs su abstrakčiais principais;
- *mokslas* yra standartinių modelių pavidalu pripažintų ontologinių mūsų kultūrinio regiono prielaidų plėtojimas;
- *teologija* yra tam tikro religinio kontingencijos įveikimo arba susitikimo su kontingencija sąvokinis įforminimas ir įteisinimas;
- *ideologija* reiškia kontingencijos transcendavimą, simuliuojant nesamus įteisinimus;
- pagaliau *religijos filosofija* yra deskriptyvi kontingencijos patyrimo ir (būtino) santykio su kontingencija formų fenomenologija; todėl ji yra kontingencijos identifikavimas ir kontingencijos normavimas gyvenimo formų, vadinamų „religijos filosofijos paradigmomis", rėmuose.

9. Racionalumas ir kontingencijos transcendavimas

Kritinio racionalizmo tradicija laikosi tokios racionalumo sampratos, kuomet kalbos apie „framework", apie gyvenimo formas ir paradigmas bei pagrindines sąvokas neturi prasmės[1]. Kritinis racionalumas nereiškia *įteisinimo*, remiantis protu, kurio siekia senosios mokyklos racionalistai ar empiristai. Iš tikro, įteisinimas empiristų arba racionalistų prasme reikalauja rasti atramą, kuri, kaip antai įgimtos idėjos ar tiesiogiai duotas juslinis patyrimas, nebegali kelti abejonių. *Kritinis* racionalizmas *įteisinimui* priešina *kritiką*. Tad nebereikia jokio įteisinimo, kuris remtųsi pagrindinėmis sąvokomis, nes ir pastarosios turi būti kritikuojamos.

Tačiau šių reikalavimų radikalizavimas susiduria su prieštaravimais. Antai teigiama, kad kritika reikalauja, jog savo įsitikinimus ir veiksmus turime taip sutvarkyti, kad būtų daroma kuo mažiau klaidų. Tačiau kokie yra klaidų kriterijai? Pastebime keletą aiškiai suvokiamų, tačiau labai neapibrėžtų momentų. Aiškiai suvokiami jie yra ten, kur racionalumas siejamas su *logika* ir *patyrimu*, nes abi pastarosios sąvokos yra tiksliai apibrėžtos standartiniame mokslo modelyje; tačiau kriterijai lieka labai neapibrėžti ten, kur apie racionalumą kalbama kaip apie reguliatyviąją idėją ir manipuli-

uojama vertinimais, turinčiais *tolerancijos* ir *žmogiškumo* pobūdį[2]. Šia normatyvia prasme logika, patyrimas ir žmogiškumas nusako tik kritikos sąvoką ir kritinio racionalizmo atstovų nėra ginčijamas. Tad kritinio racionalizmo racionalumo koncepcija yra specialus būdas įveikti religijos filosofijai rūpimą kontingenciją, remiantis empirinių mokslų ontologinėmis prielaidomis. Toliau pabandysime apžvelgti kitas tokio įveikimo galimybes. Čia neapsiribosime vien dviem kritinio racionalizmo į pirmą planą iškeltomis *logikos* ir *patyrimo* temomis; plačiau reikės panagrinėti *kalbos problemą,* apie kurią daug svarbaus gali pasakyti analitinė filosofija.

Pažvelkime dar kartą į standartinį mokslų modelį, idant mums paaiškėtų *alternatyvų galimybės*. Iš pradžių apeliuojama į mokslo kalbą, turinčią loginį branduolį. Po to, fiksuojant patyrimo sąvoką, įvedamos stebėjimo sąvokos, teorinės sąvokos ir atitikimo taisyklės. Jų prielaidose ypač akcentuojamas erdvės ir laiko vaidmuo. Taip ryškėja alternatyvių temų rėmai:

- profaninė ir religinė logika (9.1);
- kalba ir nebylumas (9.2 ir 9.3);
- erdvėlaikinis baigtinumas ir „visiškai kita" (9.4);
- racionalumas ir mitinis mąstymas (9.5).

Pasirodys, kad „religinės logikos" sąvoka yra klaidinga. Tačiau su religinių pagrindinių sąvokų pagalba yra įmanoma išplėtoti specifinę kalbos vartoseną, kuri šalia profaninės žodžių vartosenos

leistų išreikšti ir religinius turinius. Tačiau tai daroma nesiremiant mitais, kurie Hübnerio koncepcijoje atlieka alternatyvaus racionalumo vaidmenį, nes Hübneris racionalumą traktuoja kaip *formalią*, o ne turiningą sąvoką.

9.1 Profaninė ir religinė logika

Plačiai paplitęs požiūris, kad religija neturi nieko bendra su logika. Ne tik Lutheris laikė logiką velnio įrankiu. Reikia melstis ir garbinti Dievą, o ne argumentuoti ir logiškai mąstyti[3]. Nėra religijos, kurioje paslaptys ir stebuklai, paradoksai ir prieštaravimai nebūtų naudojami kaip argumentai prieš logiką. Juk kaip galima derinti griežtą logiką ir religiją?

a. Apie branduolinės logikos problemą

Tokie prietarai kyla iš klaidingo logikos esmės supratimo. Diskusijos apie dialoginę logiką, dialektinę logiką, taip pat apie intuicionistinę arba efektyviąją (effektive) logiką kelia įspūdį, kad žmogus savo nuožiūra gali rinktis ir susirasti tokią logiką, kuri labiausiai tinka sprendžiamai problemai. Čia išleidžiama iš akių, kad egzistuoja „elementari logika“, kuri yra pirmesnė už visas

minėtas „logikas", nes ji yra ne kas kita, kaip *visų* tapatingų mąstymo turinių loginių ryšių visuma. Ši elementari logika dažnai vadinama branduoline logika arba sąvokų logika[4]. Pamatinė logika apima visas visuotinai reikšmingas taisykles, kurios gali būti pridėtos prie kiekvienos mąstymo sistemos arba kiekvieno skaičiavimo, neišplečiant išvadų aibės. Apskritai ji traktuojama kaip išvadų logika, tačiau jai gali būti suteikta ir aksiominė forma. Tokio požiūrio privalumas yra tas, kad čia pakanka išvardinti palyginti nedaug aksiomų, kurios, reikalui esant, turi būti įrodytos tyrinėjamoje sistemoje. Jau Aristotelis iš dalies eksplicitiškai formulavo, o iš dalies implikavo aksiomas[5]. Šią logiką sudaro tapatybės, neprieštaringumo, negalimo trečiojo (tertium non datur) principai, taip pat giminės ir rūšies principas (dictum de omni et dictum de nullo). Tai, kad tam tikros sistemos suponuoja branduolinę logiką, įrodoma šių principų sferoje. Antai G. Paulis bando įrodyti branduolinės logikos galiojimą neomoistų (žymiausios IV a. pr. Kr. kinų logikos mokyklos) logikoje[6]. Panašūs bandymai kitų implicitiškų logikos praktikų atžvilgiu patvirtina teiginį, kad branduolinė logika yra būtina bet kokiai argumentatyviai sistemai.

Jau minėjome, kad priešinimasis vieningai pamatinei logikai kyla iš klaidingo logikos esmės supratimo. Vienintelis *formaliosios* logikos (kalbėdami apie branduolinę logiką, kaip tik ją turime

omenyje) uždavinys yra iš *aiškiai suformuluotų prielaidų* išvesti naujus teiginius, kurie bus teisingi, jei teisingos bus pačios prielaidos. Tad formalioji logika keičia tik to, kas duota ir pripažinta teisinga, *formą*. Ji neatneša kaip kontrabandos jokių naujų turinių ir nepateikia jokių naujų žinių, kurių jau nebūtų prielaidose. Ginčijantis dėl formaliosios logikos, nuolat painiojamas ginčo objektas: kaltinamas *loginis instrumentas*, nors iš tikro omenyje turimos *prielaidos*. Esminiai sprendimai daromi pasirenkant tas prielaidas. Kai koks svajotojas vengia savo jausmus ir vizijas suformuluoti visiems suprantama ir visuotinai pripažinta kalba, tai iš nuorodos į „širdies logiką" (Pascal), kuri tarsi suteikia teiginiams savitą struktūrą ir legitimiškumą, būna mažai naudos. Logikas neturi nieko prieš išskydusių ir poetiškai nuspalvintų vaizdinių bei metaforų vartojimą, jei jie nepretenduoja į tai, kad iš jų *būtinai* seka kas nors kita. Logiškas mąstymas nedraudžia savavališkų, originalių ar subjektyvių išraiškų. Jis neprieštarauja ir tokių išraiškų sekoms. Prieštaravimus kelia tik teiginys, esą tokiai išraiškų sekai yra būdingas vidinis ar koks kitas (pvz., „dialektinis") būtinumas, kurį galįs suvokti tik pašvęstasis. Būtinumas suponuoja palyginimo galimybes, o šios yra įmanomos tik visuotinai pripažintų taisyklių visumoje.

Teiginiai, esą tik žmogus su „teisinga sąmone" gali įžvelgti klasių kovos kategorijomis aprašyto

vyksmo būtinumą, yra taip pat abejotinos vertės. Arba prielaidos, kuriomis remiantis daromos išvados apie ko kito būtinumą, gali būti suformuluotos – ir tada logiką gali įžvelgti ir „neteisingos klasės" atstovas, arba pačios prielaidos yra neaiškios ir gali būti palygintos su fantasto minčių kratiniu. Ir religijos diskusijoje dažnai painiojami prielaidų *aiškumo* būtinumas ir *išvadų* būtinumas. Kai mistikas patiria ekstazę, jo teiginiai būna susiję su tam tikromis patyrimo kokybėmis, kurios vargiai gali būti išreikštos vienareikšmėmis sąvokomis. Tačiau jei, tarkime, vizija teigia, kad *viskas* skendi ryškioje šviesoje, tai logiškai iš to išplaukia, kad ir reginio *atskiros dalys* yra ryškiai apšviestos, kad joks fragmentas negali būti tamsus ir t. t. Nėra kokios nors specifinės religinių *sąryšių* logikos. Kitas klausimas, ar šios logikos išvados ką nors duoda, ar jos nėra banalios. Religinės ekstazės *prielaidos* gali skirtis nuo profaninės kalbos *prielaidų*.

„Religijos logikos" terminas, kurį vartoja I. M. Bocheńskis, yra susijęs su logikos taikymu religijai[7]. Šiuo terminu pavadintoje knygoje jis demaskuoja daugybę prietarų dėl logikos reikšmės religijoje, kuriuos reikia išsklaidyti. Bocheńskis aiškiai nagrinėja tik pasaulines religijas. Tad jis domisi religija kaip socialiniu ir viešu fenomenu, kuriame apie religijos dalykus kalbama tam tikru būdu ir siekiama išreikšti tam tikrus tikėjimo teiginius. Taigi jo išvados negali būti besąlygiškai

perkeltos specialiems religijos aiškinimams, randamiems Heinzo Schlette, Hermanno Lübbe ar Wilhelmo Weischedelio darbuose, kuriuose tokie kognityviai traktuojami tikėjimo teiginiai, apie kokius šneka Bocheńskis, aiškiai laikomi perdėtais[8]. Bocheńskio požiūriu, religijos kalbos logikos taisyklės ir dėsniai sutampa su bendrosios logikos taisyklėmis ir dėsniais, nes abiem atvejais turime reikalą su teiginiais. Šis įsitikinimas nesuponuoja dalyvavimo kiekviename tikėjimo teiginyje. Vienintelis būtinas dalykas yra tikinčiojo formuluojami teiginiai apie Dievą ar kitus religinius objektus. „Antai tas, kuris naudojasi religine logika, pripažįsta, kad vienos ar kitos religijos tikintieji teigia, jog Dievas yra mūsų tėvas, tačiau visai nebūtina, kad jis ir pats pripažintų, jog Dievas yra mūsų tėvas."[9]

Bocheńskio argumentai remiasi vien tokiomis apraiškomis. „Kiekvienoje religijoje tam tikrus religinės kalbos elementus šios kalbos vartotojai supranta kaip teiginius."[10] Jei taip, tai logikos perkėlimui ir šiuo atveju niekas nekliudo. Dar kartą pabrėžiame, kad šie samprotavimai remiasi pripažinimu, jog religijos teiginių turinys yra *kognityvus*: Dievas yra Tėvas; Kristus yra Dievo Sūnus; Dievas kada nors ateis kaip teisėjas. Skeptikai Bocheńskiui pateiktų *questio iuris*. Tikriausiai dauguma tikinčiųjų neturi teisės šių teiginių teigti, nes jie nesuvokia tikrosios problemos. Loginis pozityvizmas pakankamai dažnai kreipė dėmesį į

tokių teiginių beprasmiškumą. Tačiau kai Schlette arba Weischedelis skelbia radikalų abejotinumą ir skepticizmą, kurie tik ir lieka po Carnapo ar Ayerio tipo loginės analizės, tai, anot Bocheńskio, jie griauna tikėjimą: „Labai supaprastinant galima sakyti, kad jie pataria tikinčiajam liautis būti tikinčiuoju. Nes „tikintysis" iki šiol reiškė ir tebereiškia visai paprastą dalyką – tai žmogus, kuris tiki tam tikrais teiginiais ir laiko juos teisingais."[11]

Logikui Bocheńskiui nerūpi klausimas, ar žmonės religijos rėmuose teisėtai teigia kažką, kas pretenduoja į tiesą. Jam rūpi tik tai, kad – jei kalbama apie teiginius – jie būtų traktuojami lygiai taip pat, kaip ir bet kurioje kitoje srityje. *Questio iuris* Bocheńskiui yra *taikomosios* logikos ir pažinimo teorijos klausimas. Formalioji logika, apie kurią čia kalbame, gali toliau plėtoti tik jau *žinomų* prielaidų teisingą turinį, o ne ieškoti *naujų* tiesų.

Norėdami paaiškinti šią tezę, turime išspręsti du uždavinius:

- pirmiausiai reikia atremti visus formaliajai logikai skiriamus priekaištus, kurie kalba apie ypatingą „religijos logiką", bet nepateikia šios logikos taikymo taisyklių;
- antra, reikia išsiaiškinti, kaip turi būti sudarytos išraiškos, kurios, nors ir funkcionuoja kaip religijos prielaidos, tačiau sykiu negali būti naudojamos kaip formalių išvadų prielaidos.

b. Puolimai prieš formaliąją logiką

Daugybė priekaištų logikai rodo, kad logikos atžvilgiu mąstymas yra ribojamas. Audringas moderniosios logikos vystymasis logistinio skaičiavimo pavidalu kelia įspūdį, kad logikos taikymas priklauso nuo išankstinio tyrinėjamos srities matematizavimo. Todėl į logiką apeliuojantys filosofai iš anksto įtariami tuo, kad jie prievartauja tikrovę ir mato ją tik tiek, kiek ji yra išmatuojama. Ši aplinkybė paaiškina neįveikiamą kontinentinės filosofijos antipatiją analitinei filosofijai. Tačiau mūsų samprotavimai nenagrinėja nudailintų vadinamųjų logistų specialiųjų skaičiavimų, kurie dažniausiai taikomi itin specialioms dalinėms matematikos sritims, tokioms kaip tikimybių ar žaidimų teorijos. Mums rūpi tik *branduolinė* logika. Ji turi reikalą ne su *išmatuojamumu*, o su *vienareikšmiu identifikuojamumu*. Tai mokymas apie tapatybę ir skirtybę[12]. Visur, kur yra mąstoma tai, kas tapatu, šią logiką galima pritaikyti. Jei argumentavimui naudojamos sąvokos turi tapačią reikšmę ir tik labai retais atvejais šitai aiškiai paneigiama, tai teiginiams gali būti suteikta ir kita forma. Formaliajai logikai rūpi tik ši transformacija.

Kitas nesusipratimas kyla tada, kai logikos sąvoka taip išplečiama, kad ji apima ir *konvencionalias* kalbos vartojimo taisykles. „Kalbos logika" paviršinės ir giluminės gramatikos struktūrų pras-

me yra svarbiausia analitinės filosofijos tema. Argumentai, kuriuose operuojama nuorodomis į šią logiką, negali būti laikomi priekaištais formaliajai logikai. Literatūroje šios rūšies painiavos pasitaiko labai daug. Antai Winchas, knygoje „Socialinio mokslo idėja" teigdamas, „kad logikos kriterijai yra ne tiesioginė Dievo dovana, o kyla iš gyvų būtybių ar socialinių gyvenimo formų konteksto ir tik jame gali būti suprantami"[13], turi omenyje minėtąjį formaliosios logikos, kalbos vartosenos ir racionalumo normų kompleksą. Panašią painiavą aptinkame ir N. H. G. Robinsono straipsnyje „Religinės kalbos logika", kurio pradžioje konstatuojamas glaudus ryšys su bendrąja kalbos kritika, o vėliau, 196 puslapyje, staiga prabylama apie „vidinę loginę koherenciją"[14]. Ir čia turimas omenyje *semantinis* aspektas. Žodis „loginė" klaidina, nes vėliau jis vėl reiškia konsistentiškumą, taigi loginį išvedamumą.

Svaresni atrodo priekaištai vadinamųjų *dialektikų*, kurie, apeliuodami į Hegelį, atsiriboja nuo „vien formalaus" požiūrio ir mano, jog jie disponuoja nuosava logika. Ypač primygtinai ši tezė apie dialektiką, kaip formaliosios logikos alternatyvą, kartojama Frankfurto mokyklos aplinkoje. Tačiau čia turime reikalą su visiškai skaidriomis paradigmomis, kurių pagrindinės sąvokos, laikomos neabejotinomis – „visuomenė" ir „žmogiškumas",– tarsi atsako į visus klausimus. Paradoksas, tačiau, pavyzdžiui, Herberto Marcuse ar Theodoro

Adorno netrikdo tai, kad šiuose atsakymuose intensyviai taikoma formali loginė argumentacija. Tik lūžio vietose, kur jų minčių eiga darosi aiškiai prieštaringa, vėl naudojamasi dialektikos paslaugomis. Nors įrodyta, jog nė viena iš siūlomų dialektikų negali būti taikoma kaip metodologinis instrumentas išvadoms gauti[15], jos iki šiol tebetvirtina, kad, taikant būtent dialektiką, gali būti teisingai įvertinti (dialektiškai) būtini socialiniai sąryšiai[16]. Abejotina yra ir apeliacija į Hegelį. Vargu ar galima teigti jį nepripažinus formaliosios logikos. Priešingai, Hegelis geriau negu daugelis jo šalininkų suprato, kad tapatybės ir skirtybės santykį adekvačiai galima išdėstyti tik su šios logikos pagalba. Tad klausimas, ar egzistuoja mąstymas anapus tapatybės ir skirtybės, nekvestionuoja logikos galiojimo. Jei toks mąstymas egzistuoja ir pretenduoja į būtinumą, tai turėtų būti galima jį pateikti. Bet kaip tai galėtų būti įmanoma be mąstomojo turinio tapatybės prielaidos?

Neįtikina ir nuorodos į *azijietišką mąstymą*. Kai D. T. Suzuki's, kalbėdamas apie zen–budizmą, prabyla apie „vardo ir logikos tironijos galą“[17], reikia vėl aiškiai skirti semantiką ir logiką. Zeno mokytojai laikosi įprastos *sintaksės* ir nepaiso tik *semantikos*. Tačiau be įprastų semantinių atitikimų net ir logiškai nepriekaištingos išvados tampa beprasmybėmis, paradoksais ir prieštaravimais. Čia vėlgi negalima kaltinti logikos.

Ir su *Friedrichu Nietzsche* susijusi diskusija apie logiką nukenčia dėl šios painiavos. Jis aiškiai sako: *„Logika yra bandymas pagal mūsų pačių sukurtą būties schemą suprasti pasaulį, tiksliau tariant, padaryti jį įspraudžiamą į formules, apskaičiuojamą* (...)." Tačiau kai jis prieš tai rašo: „Iš tikro *logika* tinka (...) tik *fiktyvioms esmėms, kurias mes patys esame sukūrę*"[18], tai lieka neaišku, ar yra dar ir kitokie fiktyvūs pasauliai ir ar apskritai yra realūs pasauliai; kad ir kaip būtų, pastarieji negali būti suformuluoti ir filosofiškai apie juos neįmanoma nieko pasakyti. Jei tokius patyrimus – ar tai būtų asmeninis meilės patyrimas, ar religinis Dievo patyrimas – norime išsakyti, jie turi paklusti logikai, ir tai nekliudo juos pasakyti ir kita forma, nes formaliojoje logikoje yra išsakomų dalykų transformavimo taisyklės, leidžiančios tą patį pasakyti ir kitaip.

Logikai rūpi galimybės, kurios aptinkamos visuose įmanomuose pasauliuose (Leibniz) ir kurias galima suformuluoti. Ji aprėpia ir tas galimybes, kurių evoliucijos vaizduotė dar nesukūrė. Tad visiškai nesuprantama, kodėl net labiausiai įsitikinę branduolinės logikos gynėjai nuolatos įveda apribojimus, pagal kuriuos branduolinė logika tinka tik homo sapiens rūšiai, evoliucionavusiai ir įgijusiai dabartinį pavidalą. Antai Paulis traktuoja branduolinę logiką kaip pagrindinį kritikos komponentą, sykiu pastebėdamas: „Kritikos institucijos" pokytis gali įvykti panašiai kaip žmogaus

rūšies mutacija. Tokios galimybės neįmanoma atmesti; ypač jei mąstoma nuosekliai biologiškai–evoliuciškai."[19] Kaip tik ši biologinė–evoliucinė išvada yra vidujai prieštaringa. Ypač R. Riedlis, remdamasis K. Lorenzu, bando peržengti erdvėlaikio schemas ir kategorijas pagrįsti evoliuciškai, būtent – interpretuodamas jas kaip prisitaikymą[20]. Kita vertus, sistemų teorija bei jos loginės ir matematinės prielaidos yra vienintelė priemonė sąvokomis išreikšti mezokosmoso transcendavimą. Erdvės ir laiko atžvilgiu Riedlis šitai atvirai pripažįsta. „Didysis *Einsteino* nuopelnas yra tas, kad jis transcendavo savo kaip kūrinio kondiciją. Panašiai elgiasi ir mikrofizika. Kaip sako *Hansas Mohras*, mūsų prigimtis pritaikyta mezokosmosui; makrokosmoso ir mikrokosmoso matmenis galima atskleisti tik peržengus mūsų įgimtas stebėjimo formas."[21] Ką dar gali reikšti žodis „atskleisti", jei ne loginį–matematinį atskleidimą? Konstatuoti kai ką daugiau, o ne vien mezokosmoso faktus,– tai gali įteisinti tik logika! Tačiau tuo pačiu atsikvėpimu pastarąją Riedlis įvardina kaip adaptacijos proceso momentą. Jis tęsia: „Keturios toliau pateikiamos apsisprendimą palengvinančios priemonės susijusios su bedimensinėmis, t. y. ir mezokosmose pasitaikančiomis, kokybėmis." Tai, kad tolesnėje diskusijoje aptariama kiekybė ir žodžio „visi" funkcija, rodo, kad Riedlis kalba ir apie *logines* prielaidas. Čia gali padėti tik bet kokios logikos tariamos priklausomybės nuo kal-

bos alibi, tad pateikiamas toks argumentas: „Indoeuropiečių ir graikų gramatika sugestionuoja (!) silogizmus; toks pavyzdys gali būti manymas, kad, žinodami daug apie „viską" (apie ką nors; pvz., „visi žmonės mirtingi"), galime kai ką apie tai teigti ir iš tokių teiginių daryti būtinas išvadas („vadinasi, *Sokratas* yra mirtingas"); šitai mes vadiname tiesa. Šia proga galiu priminti, kad vaikai ir laukiniai (net ir verčiami) vengia silogizmų. Pastarieji yra svetimi ir kinų kultūrai."[22] Beviltiškai supainiotų „silogizmo", „indukcijos" ir „tiesos" sąvokų negelbsti ir nuoroda į priklausomybę nuo kalbos. Tikrasis Riedlio ir kitų evoliucionistų mąstyme glūdintis prieštaravimas yra tai, kad, apeliuodami į biologinius procesus, jie mėgina suabejoti kaip tik ta priemone, kuri apskritai tik ir leidžia apie šiuos procesus mąstyti. Kaip galima kalbėti apie logikoje glūdintį prisitaikymo stygių, jei, abejojant logika, kvestionuojamos ir tapatybės bei skirtybės pagrindinės sąvokos? Nors Riedlis pripažįsta, kad šitaip iškeliamas „vienas svarbiausių klausimų"[23], tačiau atsakymo į jį neduoda. Klausimas lieka atviras, nes atsakyti į jį neįmanoma. Tokio lengvabūdiško pasitikėjimo evoliucine biologija pagrindas yra tai, kad supainiojama patyrimas ir loginis to patyrimo transformavimas. Žinoma, patyrimo būdai gali kisti ir, žmogui adaptuojantis, tobulėti. Tačiau galimybės tuos patyrimus vienaip ar kitaip pateikti ribojamos tuo, kad šie patyrimai turi būti pateikti kaip „šis" arba

„tas", kitaip sakant, sąlygoti tapatybės ir skirtybės mąstymo. Čia nieko negali pakeisti ir smegenų mutacijos.

Galiausiai visuomet turime reikalą su *patyrimo* būdais ir jų *kalbinėmis formuluotėmis,* o ne su logika, kuri tik formaliai varijuoja mąstomą turinį. Norėdami išvengti šios rūšies nesusipratimų, visur, kur bus kalbama apie „religijos *logiką*", vartosime vienareikšmį pasakymą „religijos *kalba*". Nes ne *išvadose,* padarytose remiantis prielaidomis, o kaip tik pačiose kalbinėse prielaidose glūdi lemiamas apsisprendimas. Visa priklauso nuo *kalbos,* kuri susiformuoja per patyrimą. Tai, ką iš to padaro formalioji logika, turi antrinę reikšmę.

Atrėmę prieš formaliąją logiką nukreiptus puolimus, atsigręžkime į kitą problemą, būtent į vartojimą teiginių, neva nepasiduodančių loginei analizei.

c. *Metaforiškas logikos sąvokos vartojimas*

Teiginys, kad, kalbant apie religiją, lemiamose vietose nėra prasmės taikyti logikos, kyla iš to, jog ten neįmanoma suformuluoti neprieštaringų prielaidų, o galima konstatuoti tik dviprasmiškas keistybes („odds"; Ramsey). Mes nenagrinėsime tų atvejų, kai yra paneigiamas kognityvus religijos kalbų turinys ir kai šios kalbos traktuojamos kaip

paradoksinis kalbėjimas (pvz., R. W. Hepburno[24] darbuose). Kalbėsime veikiau apie tokius autorius, kaip Johnas Wisdomas ar Janas T. Ramsey, besilaikančius kognityvaus požiūrio. *Wisdomas* ypač domisi paradoksais, kurie esą gali perteikti naujųs požiūrius. Nors Wisdomo mokytojas Wittgensteinas paradoksus traktuoja kaip požymį, kad turime reikalą su tam tikrais nesusipratimais, kuriuos reikia šalinti kalbos analizės terapija, tačiau pačiam Wisdomui paradoksai atlieka pozityvią funkciją. Jie yra būdas pasakyti apie tikrovę tai, ko neįmanoma pasakyti logiškai išgryninta kalba arba banalia kasdienybės kalba. Faktų pasaulyje paradoksai atskleidžia tai, ko negalima išsakyti tiesiogiai. Čia Wisdomas apeliuoja į bendrąją faktų tvarką („pattern"). Ja pasiremdamas, tikintysis peržengia plikus faktus. Garsiajame *„sodininko palyginime"* ir tikintysis, ir netikintysis stebi tuos pačius faktus, tačiau paradoksaliu būdu tikintysis „mato" veikiančią ranką ten, kur netikintysis jos nemato[25]. Tačiau kadangi faktai suvokiami ne izoliuotai, o tam tikros visumos rėmuose, tai iš tikro čia nėra jokio paradokso (vienas kitam prieštaraujančių faktų prasme). Greičiau tai du minėtosios faktų tvarkos („pattern") pobūdžio sąlygoti požiūriai. Tikinčiojo loginės dedukcijos prielaida yra ne prižiūrėto miško ploto faktas, o Dievo egzistavimas, konstituojantis tikinčiojo paradigmą. „Dievo egzistavimas nėra eksperimentu išsprendžiamas klausimas" – taip prasideda studija „Dievai";

šis egzistavimas yra terpė, kuri leidžia „fakte" įžiūrėti daugiau, negu įžiūri oponento netikėjimas. Paradoksai traktuojami kaip požymiai tikrovės, kurią galima aptikti remiantis teisingu požiūriu. Wisdomui paskutinį lemiamą šio proceso žingsnį lyginant su teisėjo sprendimu teismo salėje[26], darosi aišku, kad čia veikia jau nebe paradoksų logikos autonomija, bet visa pagrindžiančio tikėjimo jėga. Wisdomas kalba apie logiką metaforiškai.

Panašų dalyką galime rasti *Jano T. Ramsey* darbuose. Ir jis teigia, kad religija turi savo specifinę logiką. Formalus panašumas į mokslo logiką esąs tik išorinis. Anot Jano T. Ramsey, religinis kalbėjimas suponuoja ypatingą totalinio užsiangažavimo atožvalgą (odd discernment), susijusią su tam tikromis empirinėmis situacijomis. Yra situacijų, kurios, nors ir yra verifikuojamos ir sudarytos iš visiems prieinamų elementų, vis dėlto atskleidžia šį tą daugiau, kai į jas žiūrima anuo ypatingu būdu. Ši dvejopa galimybė nėra, griežtai kalbant, paradoksas. Ji tik atsižvelgia į kitą, gilesnę plotmę, kuri esmiškai priklauso žmogiškojo patyrimo sferai. Tokiose „atskleidimo situacijose" (disclosure situations) tikinčiajam nušvinta šviesa: už faktų jis pamato religinį turinį. Anot Jano T. Ramsey, norint šiose situacijose ką nors pasakyti, reikia ypatingos logikos. Šią logiką jis pateikia kaip modifikuotą modelio teoriją, leidžiančią teologams šnekėti tada, kai mes, neturėdami modelio, būtume priversti tylėti. Tokie modeliai remiasi reiški-

niais, kurie mums visų pirma yra gerai pažįstami, pavyzdžiui, gimdymas arba kūrimas (plg. tėvo sąvoką). Tačiau mokslo modeliai, kaip objektyvuojančios teorijos, tokius patyrimus metodiškai kontroliuoja, o *teologinis* modelis tą pačią empirinę duotybę išplėtoja „savaip", leisdamas ją naujai įvertinti. Šitaip atskleistas iš pradžių buvęs keistas dalykas staiga įsirikiuoja į prasmingą ir harmoningą rišlią visumą[27].

Aišku, kad Jano T. Ramsey loginių samprotavimų svarbiausia prielaida yra ne tik empirinė situacija, bet ir drauge atliekamas jos įterpimas į bendrus rėmus. Religiniai turiniai įgyja prasmę ne kaip paradoksalūs savitumai, bet kaip pagalbinės priemonės ieškant bendrųjų gyvenimo orientyrų. Nėra abejonės, kad Wisdomas ir Ramsey teisingai pastebėjo religinio kalbėjimo ypatybes. Šis kalbėjimas susijęs su situacijomis, į kurias patenka kiekvienas žmogus. Tačiau reaguojama į šias situacijas iš esmės skirtingai. Ir Wisdomo „teisėjo sprendimas", ir Ramsey „atskleidimas" yra įmanomi tik pripažinus tam tikrus sprendimo rėmus, kurie negali būti įteisinti, remiantis visiems žmonėms prieinama patirtimi. Tokiuose išankstiniuose sprendimuose pasitaikantys paradoksai bei keistybės gali būti pasenusių ir retrogradiškų elgsenų požymiai. Čia viską lemia ne specifinės abejotinų loginių išvadų prielaidos, o su tikėjimo aktu susijusio kontingencijos įveikimo proceso pobūdis.

Mūsų diskusijoje apie logiką minėtosios koncepcijos nukenčia dėl to, kad nepakanka struktūrinių teiginių, kurie pateisintų jų statusą taikant logiką. Pasakymą „religijos logika" reikėtų suprasti greičiau Wittgensteino „gramatikos" sąvokos prasme, t. y. kaip kalbos vartosenos faktinį kultivuotumą, pasiteisinusį vienose kalbinėse bendruomenėse, bet neturintį jokios reikšmės kitose. Ketinimas, grindžiant religijos pretenzijų universalumą, šalia formaliosios logikos kaip lygiaverte remtis dar ir paradoksų logika bei modeliais kyla iš neleistino abiejų koncepcijų derinimo. Mat izoliuotai pateikti paradoksai arba keistybės logikos požiūriu turi būti traktuojami kaip reikalavimai tolesnės analizės, kuri turėtų tuos reiškinius pašalinti. Nors prieštaravimai gali vaidinti mūsų kalboje teigiamą vaidmenį (tai nuolatos nurodoma apeliuojant į Wittgensteiną[28]), tačiau jie yra reikšmingi tik tuo, kad skatina šalinti prieštaravimus, įrikiuojant prieštaraujančius teiginius į visumos rėmus.

Paradigmų koncepcija paaiškina anų paradoksalių ir keistų teiginių vaidmenį. Jų pobūdį nulemia ne logika. Šie teiginiai įgyja savo specifiką dėl visumos rėmų pobūdžio. Tam tikruose rėmuose jie nėra nei paradoksalūs, nei keisti ir gali būti naudojami kaip bet kokios loginės dedukcijos prielaidos, dedukcijos, kuri, žinoma, remiasi ir pagrindinėmis sąvokomis.

d. Kognityvumo problema[29]

Jau minėjome, kad nuoroda į kalbos išraiškų paradoksinį pobūdį dažniausiai pasitaiko ne–kognityviame požiūryje. Dažnai, remiantis vėlyvojo Wittgensteino analitinės filosofijos plėtote, teigiama, kad religijos teiginių turinys nėra kognityvus. Wittgensteinas „Filosofiniuose tyrinėjimuose" išdėstytoje kalbos žaidimų koncepcijoje išskyrė įvairias kalbos funkcijas[30]. Žinių perteikimo ir informacijos perdavimo funkcija ten minima tik kaip viena iš daugelio funkcijų. Be jos, kalbos išraiškos dar turi sukelti veiksmus su realiomis pasekmėmis ir realizuoti išpažinimus. Nuoroda į vėliau J. L. Austino ir J. Searle'o išplėtotas kalbos aktų teorijas leidžia patikslinti tokį performatyvinį požiūrį ir religijos srityje (pvz., J. M. Smith/McClendon[31]).

Daugelis teorijų, pabrėžiančių ne–kognityvinį religinių teiginių pobūdį, išleidžia iš akių tai, kad diskusija dėl kognityvumo yra neopozityvistinės terminologijos reliktas. Čia kognityvumas pripažįstamas arba empiriniams vieniniams teiginiams, arba empiriniams bendriesiems teiginiams, arba analitiniams teiginiams. Orientuojamasi į turinius, kurie gali būti išsakyti remiantis *fiksuotais* mokslo metodais. Griežtas kognityvumo ir ne–kognityvumo skyrimas turi prasmę tik tada, kai kalbą traktuojame kaip atspindį arba kaip mokslinio informacijos pateikimo priemonę mūsų standartinio modelio prasme. Wittgensteinas „Traktate" būtų

galėjęs vadinti kognityviais visus „prasmingus" teiginius. Jau ten buvo aišku, kad atvaizde matyti šis tas daugiau negu vien tai, kas atvaizduojama: kiekviename atspindinčiame teiginyje *pasirodo* ir kitokybė[32] (Verschiedenes). Net informacijos pateikimas mokslo prasme gali vykti platesniame kontekste. Informacijos gali grįsti etinius argumentus arba įgyti pragmatinę reikšmę. Tačiau ir čia „prasminga" mokslinė veikla susijusi tik su informacijos pateikimu; visa kita negali būti moksliškai pagaunama ir peržengia mokslo kompetencijos ribas. Tad abiem atvejais kognityvumo sąvoka išreiškia tai, kas iš tikro prasminga. Prasmė konstituota remiantis atspindžio ir informacijos pateikimo (standartinio mokslo modelio su jo *common sense semantika* prasme) pagrindine sąvoka. Kognityvumo tezė virsta specialiu ontologiniu kontingencijos įveikimu: tad religijos teiginiai *a priori* negali būti kognityviniai.

Tad nieko nuostabaus, kad tokie prasmingumo kriterijai kaip verifikacija ar falsifikacija religijos srityje negali būti taikomi kaip kognityvumo kriterijai. Tai parodė empirikai A. J. Ayeris ir A. Flew. Ir net eschatologinė J. Hicko verifikacija neįtikina, nes jos prielaida, su pomirtinio gyvenimo tezės pagalba įgalinanti totalinę interpretaciją, sulaužo sekuliarios filosofijos rėmus[33]. Neopozityvistinėje tradicijoje religijos teiginiai būtinai turi būti redukuoti į tokį kontekstą, kuriame skleidžiasi tik atspindėjimas ir informacijos pateikimas. Atmetus

metaempirines sritis, šie teiginiai dažniausiai reinterpretuojami etiškai (R. B. Braithwaite) arba pragmatiškai (R. B. Hepburn), t. y. taip, kad eliminuojamas bet koks kognityvus likutis[34].

Jei anksčiau teigėme (ir toliau taip darysime), kad religijos teiginiai turi kognityvų turinį ir todėl negali būti redukuoti į etinius aktus ar pragmatinius išpažinimus, tai šitai įvyksta žinant, kad religijos teiginiai gali transcenduoti tokią ontologiškai uždarą sistemą. „Tikrovė" yra apibrėžta ne vien tokioje sistemoje, kuri turi reikalą su atspindžiais ir atitikimais. Mums reikia platesnių normuojančių pagrindinių sąvokų, kurios *nebūtų* vidinės mokslo sąvokos. Vartodami tokias pagrindines sąvokas, išvengsime aktualizuojančių atspindžio teorijų ribotumo.

Aišku, kad neatsitiktinai teiginių apie religijos filosofijai rūpimą kontingenciją Wittgensteinas iš savo dienoraščių neperkėlė į „Traktatą", nors, paisant biografijos ir turint omenyje vėliau papildomai taisytą šio ankstyvojo veikalo kompoziciją, tai būtų visiškai įmanoma. „Tikėti Dievą reiškia: matyti, kad gyvenimas turi prasmę" (1916. 07. 08)[35] – toks dienoraščio įrašas Wittgensteinui yra egzistenciškai reikšmingas ir todėl negali pasirodyti jo aiškiai išsakomų dalykų sistemoje, nes jame neatvaizduota nieko, kas yra pasaulyje. Religijos filosofijai rūpima kontingencija nesileidžia transformuojama į grynai atvaizduojamus ir kontekste su kuo nors kitu pasirodančius dalykus, nes ji

apibrėžia visumos kokybę. Teiginyje „Dievas yra tėvas“ žodžio „tėvas“ vartosena rodo, kad čia turima omenyje šis tas *daugiau* negu vien atspindys ir kontekstas. Apie šį ypatingą semantinį vaidmenį dar bus daug pasakyta. Čia tereikia aiškiai suvokti, kad, nors kognityvumas ta bendrąja prasme, kuria šį žodį vartojome pirma, ontologiškai uždaroje sistemoje (kaip antai pozityvizme) nesutampa su pažinimo funkcija, tačiau vartojant, pavyzdžiui, žodį „tėvas“, vis dėlto pateikiamas tam tikras informacinis turinys. Mat nuoroda į tokių žodžių funkciją religijos filosofijai rūpimos kontingencijos viduje traktuojama visiškai realistiškai ir yra susijusi su faktais, kurie, esant tam tikroms įrėminančioms sąlygoms, įgyja tokią pačią konkrečią prasmę, kaip ir profaniniai teiginiai (mūsų atveju turima omenyje tai, kad visos būtybės yra sukurtos).

Kadangi religijos teiginiuose išlieka *kognityvūs likučiai minėta plačiąja prasme*, tai ir teiginių logika negali juose negalioti. Likučiai leidžia argumentuoti ir taikyti profaninę logiką. Šį rezultatą pailiustruosime banaliu pavyzdžiu: teiginys „Dievas yra tėvas“ daro neįmanomą teiginį „nėra jokio Dievo“.

9.2 *„Normali" kalbos vartosena*

Pastarieji samprotavimai parodė, kad visa diskusija apie racionalumą ir su ja susijusios sekuliarizacijos bei humanizmo tezės, taip pat logikos ir dialektikos vertinimai labai priklauso nuo kalbos vaidmens mūsų mąstyme. Pirmiausiai turime išsiaiškinti kalbos vietą standartinio modelio prielaidose. Tik aprašius savotišką *lingvistinį standartinį modelį*, paaiškės, kaip gali veikti *religijos* kalba. Nes *visur, kur tik peržengiamos to standartinio modelio ribos, religinis kalbėjimas darosi nebepasiekiamas religijos kritikai iš common sense pozicijų*. Tad atsiveria galimybė suprasti kalbą, kalbančią apie „visiškai Kitą", ir neįsipainioti į prieštaravimus. Buberio, Kierkegaardo, Wittgensteino ir Lévino kalbos sampratos paaiškina šią galimybę.

a. Normali ir į mokslą orientuota kalba

Neketiname čia pateikti kalbos funkcijų įvariose kultūrose ir epochose istorinio tyrimo. Mums pirmiausiai rūpi šiuolaikinę kalbos sampratą išplėtoti moksliškai orientuotos mąstysenos sferoje, nes ta samprata nubrėžia religinio kalbėjimo supratimo ribas.

Remsimės trimis prielaidomis: fizikinio erdvėlaikio kontinuumo ryšiu su materialiais objektais (BP 3 ir BP 4), taip pat „psichinių procesų" (PS 2) ir „komunikacijos fenomenų" (SP 2) priklausymu erdvėlaikio pasauliui. Šiose prielaidose suformuluotas ryšys su objektais lingvistinėje plotmėje reikalauja įmanomos kalbinės referencijos, t. y. kalbinių išraiškų ryšio su erdvėlaikyje pateiktais objektais, kurie sykiu būtų psichologinių bei komunikacijos fenomenų pamatas.

Čia paminėtas ryšys, kitaip negu pirmykštėms tautoms būdingas įvardijimas, yra grynai intencionalus, o ne kauzalinis ar maginis. Kalbinis ryšys su erdvėlaikiniu objektu nekeičia pastarojo savybių. Todėl referencijos ryšys nėra ir kokio poveikio mechanizmo paleidimas, kai objektas pradeda veikti kalbantįjį.

Toks kalbos vartojimas suponuoja naivią pažinimo teoriją. Tiesioginis intersubjektyvumą garantuojantis pateikimas per juslių organus atsiduria šalia konstruktų, kuriuos (nors juos ir sudaro teoriniai, todėl iš dalies neinterpretuojami komponentai), kaip modelio teorijos elementus, vis dėlto galima „pamatyti" stebėjimo erdvėje. Visi objektai yra „savaime", tai reiškia, kad jie nei kaip visuma, nei atskirais svarbiausiais požymiais negali būti stebėtojo sukurti ar specifiškai modifikuoti. Įprastas manipuliavimas jusliškai suvokiamais objektais arba mokslininkų bendruomenės nustatytas mokslinis manipuliavimas teorijos įtar-

pintais objektais garantuoja referencijos objekto tapatybę.

Tačiau moderni referencijos teorija[36] parodė, kad santykis su objektu yra įmanomas tik tada, kai sykiu mąstomas ir semantinis prasmės matmuo bei tiesos galimybė. Ir čia ne taip svarbu, ar semantinė prasmė atskleidžiama Aristotelio substancijomis, Gottliebo Frege prasmės konstruktu, Carnapo intensijomis ar tiesiog kalbos aktų bei žodžių vartojimo būdu. Visais atvejais suponuojamas egzistavimas sąlygų, nustatančių ryšį su erdvėlaikine situacija.

Šitai paaiškinsime kalbos aktų teorijos pavyzdžiu. Kalbos aktas nėra kokia moderni magijos forma, jis remiasi eksplikuojamomis erdvėlaikinės komunikacijos srities sąlygomis. Antai A. Grabner–Haideris pateikia penkias pažado kanono taisykles[37]; pirmosios dvi skamba taip: „1. Indikatorius P („pažadu...") gali būti išsakytas tik tokiame kalbos sąryšyje, kuris nurodo tam tikrą būsimą sakytojo S aktą A (...) .2. P gali būti išsakytas tik tada, kai klausytojas K akto A atlikimui teiktų pirmenybę prieš akto A neatlikimą ir kai S tiki, kad K akto A atlikimui teiktų pirmenybę prieš akto A neatlikimą" ir t. t. Tad pažadas aprašo tam tikrą kompleksą erdvėlaikinėje komunikacijos srityje. Kalbėjimo aktų taisyklės yra tam tikra prasme atitikimo taisyklės, kurios „teorinę" pažado sąvoką susieja su erdvėlaikine „baze" ir tuo būdu ją interpretuoja. Ši pastaba yra itin reikšminga, nes

paaiškėja, kad to, kas čia pasakyta, neįmanoma besąlygiškai perkelti vadinamiesiems *religiniams* kalbos žaidimams. Jau Wittgensteino darbuose šis perskyrimas išskysta, kai tarp profaninių kalbos žaidimų staiga atsiranda malda kaip kalbos žaidimas[38]. Būtų sunku kalbinio akto „malda" sąlygas suformuluoti erdvėlaikio lauke, kaip tai pavyko padaryti „pažado" kalbos aktui kalbos aktų teorijoje.

Iš bendrųjų prielaidų (nuo BP 1 iki BP 4) ir struktūros prielaidos GP kyla kalbos išraiškų vienareikšmiškumo ir visuotinio prieinamumo reikalavimai[39]. Daugiareikšmiškumus reikia pašalinti perrašant arba pavartojant indeksus. Sąvokų aiškinimai turi būti tokie išsamūs, kad kiekvienas pakankamą išsilavinimą turintis subjektas tam tikros kalbos srityje galėtų jas suprasti ir vienareikšmiškai vartoti.

Toliau tiesioginės (arba, atitinkamai, netiesioginės) referencijos į erdvėlaikinius objektus ir vienareikšmio intersubjektyvaus prieinamumo savybes vadinsime *„analitine apibrėžtimi"*. Objektyvuojančio ir sumokslinto mąstymo srityje, taip pat kasdienės praktinės veiklos srityje kalba suponuoja sąvokų bei teiginių analitinį apibrėžtumą. Jis pasirodo kaip ontologinio apibrėžtumo analitinis atitikmuo. Todėl toliau kalbėsime apie *„lingvistinį standartinį modelį"*. Jis apibrėžia to, kas gali būti fenomenologiškai aprašyta, pamatą. Ši analitiškai apibrėžtų dalykų plotmė yra prieinama ir dispo-

nabili visiems žmonėms kaip kalba komunikuojančioms būtybėms. Ontologinių koreliatų būtinybė suteikia tam, kas tuo būdu pasakyta, vidinę logiką ir struktūrinį prasmingumą. Tad visiškai nebūtina remtis pernelyg siauromis atspindžio teorijomis arba naiviai realistinėmis atitikimo teorijomis, idant šiuolaikinėse kalbos teorijose galėtume išskirti sritį, *apibrėžiančią religinio kalbėjimo ribas*. Net kalbos pragmatiko, kalbos žaidimų ar kalbos aktų teoretiko požiūriu, egzistuoja imanentiška analitinio apibrėžtumo sritis[40].

Lingvistinis kalbos modelis taikomas ką tik minėto „cognitive science" branduoliui[41]. Pastarasis paverčia tam tikras kognityvias kategorijas pagrindinėmis sąvokomis ir dar pretenduoja į tai, kad jomis būtų galima paaiškinti *visus* psichologinius, dvasinius ir semiotinius fenomenus. Jei nepaisysime šios pretenzijos (ją galima nesunkiai paaiškinti kaip tipišką kontingencijos įveikimą, aprengtą nauju terminologiniu rūbu), tai galėsime pasakyti, kad minėtos kategorijos labai tiksliai aprašo mūsų pastebėtąjį analitinio apibrėžtumo pamatą. Čia turime omenyje *reprezentacijos* ir *komputacijos* kategorijas. Reprezentacija reiškia semiotinį pateikimą (Vergegenwärtigung), t.y. vienareikšmiškai ir intersubjektyviai identifikuojamų ir pakartotinai panaudojamų ženklų sekų atvaizdavimą (Darstellung) kaip informacijos pagrindą. Komputacija reiškia galimybę manipuliuoti ženklais pagal taisykles, kurios gali būti suprantamos

kaip informacijos perteikimas. Taisyklės reguliuoja ir logines operacijas, tad komputacija apima ir išvadas darantį mąstymą. Sykiu šis žodis nurodo, kad manipuliacijas gali atlikti ne tik žmonės, bet ir kompiuteriai. Aukščiau atmesta kognityviųjų mokslų pretenzija paaiškinti *visus* psichologinius ir dvasinius procesus remiasi visiška žmogaus ir mašinos analogija. Tačiau mūsų lingvistinis standartinis modelis visiškai neutraliai remiasi tik mūsų mąstymo sfera, apibrėžta analitiškai, t. y. taip, kad ją gali aprėpti ir kompiuterių operacijos. Ši sfera turi ribas, apie kurių peržengimą toliau ir kalbėsime. *Kalbos galimybių „daugiau" turi rastis ten, kur analitinio apibrėžimo sąvoka nebegali būti taikoma* ir dėl to tampa įmanomi alternatyvūs atsakymai.

Skyrelio pradžioje minėjome penkias prielaidas, apibrėžiančias lingvistinį kalbos modelį. Taigi šio modelio transcendavimas siejasi kaip tik su tų prielaidų alternatyvomis. Pradėkime nuo pirmosios prielaidos, kurioje susiduriame su erdvėlaikio kontinuumu (BP 3) ir su juo susijusiu suaktualinimu (BP 4).

Norint suprasti peržengimą, reikia peržvelgti suaktualinimo struktūrą. Kalbėjimas apie objektus erdvėje ir laike pirmiausiai atrodo neproblemiškas, nors laiko sąvoka aprėpia ir mąstymą apie objektų praeitį bei ateitį, o mokslinės verifikacijos gali būti realizuotos tik dabartyje. Detalesnė analizė rodo, kad standartiniame modelyje glūdi prie-

laidos, kurios suponuoja realistinę ontologiją ir „sąmonės apskritai", kaip erdvę bei laiką aprėpiančio bendro žmogaus proto, idėją.

Mokslas savo objektus visados suvokia kaip dabar priešais–stovinčius (in der Gegenwart Gegen–Stehendes) arba kaip į dabartį nusidriekiančius (Hineinreichendes). Praeities būsenos jokiu būdu netraktuojamos kaip vien tyrinėtojų bendruomenės sąmonės modifikacijos. *In praxi* turima omenyje sąmonė *apskritai*, kuri nėra *empirinė* sąmonė, bet tai nereiškia, kad mokslininkas imasi formuluoti metafizines papildomas hipotezes ir laikosi savotiško kritinio gnoseologinio realizmo pozicijų. Panašiai galima pasakyti ir apie ateitį. Tai, kad prognozės taikomos galimai dabarčiai, reiškia, kad jos nėra vien mūsų dabarties sąmonės tam tikras struktūrinis momentas[42]. Čia vėl atpažįstame realistinę ontologiją. Mokslo faktai (nesvarbu, ar juos suprasime klasikine prasme, kaip laiko požiūriu invariantiškus faktus, ar, pasak Hübnerio, kaip tam tikros istorinės sistemos aibės faktus[43]) tik tada gali būti traktuojami kaip tiesos prielaidos, kai jie egzistuoja „sąmonėje apskritai". Jei sąmoningą pažinimą siejame su kalba ir artikuliacija, kaip yra įprasta šiuolaikinėse teorijose, tai kalbą, subordinuotą „sąmonei apskritai", galime traktuoti kaip tą metakalbą, be kurios, anot Tarskio atitikimo teorijos, įvairioms objektinėms kalboms būtų neįmanoma suteikti prasmės ir tiesos reikšmingumo[44].

Tačiau mokslo tiesą galima konkrečiai mąstyti tik tada, kai sykiu mąstomas ir tyrimo rezultatų konvergavimas į ateitį. Anot Peirce'o, kas nors yra teisinga tada ir tik tada, kai po nuolatinio tyrimo visi tyrinėtojai galiausiai šitai pripažįsta[45]. Šis sistemų teorijai būdingas atitikimo idėjos išplėtimas iki koherencijos vyksmo rodo, kad ir čia įkomponuojamos metafizinės papildomosios hipotezės, idant pragmatinė standartinio modelio aksioma taptų patogi ir pagrįsta.

Matome, kad *common sense* savaime-suprantamybės, mokslinio tyrimo rezultatai ir naivioji kalbos vartosena implikuoja tokias ontologines prielaidas, kurios labai primena (kad ir kaip būtų, daug labiau negu atrodo „dalykiškai" ir „be prietarų" mąstančiam šiuolaikiniam žmogui) kalbėjimą apie „pasaulį patį savaime" arba „Dievo regimą pasaulį". Įžvelgus šias profaninio kalbėjimo ir pažinimo galimybės sąlygas, belieka žengti mažą žingsnelį, kad sąmonės objektu taptų ir *erdvėlaikinio pasaulio prielaidos bei sąlygos*. Tačiau tai reiškia, kad drauge transcenduojamas erdvėlaikio matmuo.

b. *Kalbinio pateikimo ribos*

Jei galima *kalbėti* apie būtybę, kuri egzistuoja *ne* erdvėje ir laike, tai ta būtybė nepaklūsta lingvistinio standartinio modelio būtinybėms. Pažvelgę

į šio modelio funkcionavimo būdą, aptinkame gausybę implicitinių prielaidų, kurios daro įmanomą kalbėjimą apie būtybę anapus erdvės ir laiko.

Panagrinėkime du sakinius: „Sokratas išmintingas" ir „Dievas išmintingas". „Sokratas" reiškia kažką, kas negali būti identifikuota kaip dabar egzistuojanti būtybė; tačiau referencija nurodo tai, kas kadaise galėjo būti išgyventa ir identifikuota laike kaip dabartis. Tad standartinio modelio sąlygos patenkintos. Tuo būdu sakinys pateikia referenciją erdvėlaikio kontinuume. Kitaip yra su sakiniu „Dievas išmintingas". „Dievas" neturi referencijos erdvėje ir laike ir todėl negali būti pateiktas kaip sakinys. Tad apie ką čia kalbama?

Panagrinėkime pirmiausiai vardo vartoseną, kai sakome „Sokratas". Remiamės griežtu (starr) designatoriumi Saulo Kripke prasme[46]. Tam tikram objektui tam tikroje istorinėje situacijoje „vardynų" aktu buvo suteiktas vardas „Sokratas", ir šį aktą, taip sakant, visiems laikams išsaugo „sąmonė apskritai". Per šimtmečius, praėjusius nuo krikšto iki mūsų dienų, atskiro žmogaus empirinė sąmonė daugiau ar mažiau tikslaus aprašymo dėka sužino apie tą griežtą designatorių, tačiau šios žinios gali būti ir visai absurdiškos. Antai Sokratas gali būti ir Platono mokinys, ir jo mokytojas. Pirmuoju atveju, pavyzdžiui, neišprususio studento rašinyje, antruoju – anoje kompetentingoje „sąmonėje apskritai", kuri „vardynų" aktui suteikia prasmę ir

kurią turi gerai informuotas specialistas. Pasirodo, kad empiriškumo sąvoka, kai pastarąjį suprantame kaip tiesioginį dabartiškumą, prieinamumą ir definityvų imanentiškumą, yra iliuzija. Patyrimas įsiterpia į transcendentalines sąlygas.

Standartinių modelių funkcionalumo sąlyga vėl yra „sąmonės apskritai" prielaida. Šioje sąvokoje sukoncentruota tai, ką šiandien vadiname tyrinėtojų bendruomenės konsensu, arba tai, kas nuo seno buvo laikoma *common sense* sąmonės turiniu. Visais laikais nuo anų „vardynų" funkcionavo vienodos struktūros komunikacijos elementai, garantuojantys vardo vartoseną. Kalba funkcionuoja modelio vaizdinio rėmuose dėl to, kad sykiu su kitais turiniais yra mąstomas ir transcendentalinis subjektas, *visiškai tokios pat struktūros*, kaip atskiri konkretūs pažinimo subjektai. Tačiau kadangi „Dievas" reiškia visiškai ką kita – tai, ko subjektai negali pateikti kalba, „Dievas" *per definitionem* negali būti vardas modelio sampratos viduje. Šia prasme Ayeris rašo: „Paprasto daiktavardžio egzistavimo pakanka, kad susidarytų iliuzija, jog egzistuoja jį atitinkanti reali ar bent galima būtybė. Tačiau jei paklausime apie Dievo atributus, tai pamatysime, kad „Dievas" šioje kalbėsenoje nėra joks vardas."[47] Kambartelis ir kiti daug prisiplūkė, bandydami paaiškinti „Dievą" sinkategorematiškai. Žodį galima eliminuoti ir pakeisti imanentiškais elgesio ar požiūrio būdais. Vietoj pasakymo „gyvenimas Dievuje" atsiranda

pasakymas „gyvenimas... pasitikint ramybės pasiekiamumu“[48]. Politinė teologija, revoliucijos teologija, o ir „Dievo mirties“ teologija pateikia specifinius sinkategorematinės Dievo sąvokos imanencijos dilemos sprendimus. Visais šiais atvejais transcendentalinė sąmonė traktuojama kaip žmogiškosios sąmonės, *kuri patiria tik tai, kas yra erdvėlaikyje,* apibendrinimas. Dievo požymiai yra erdvėlaikio sąrangoje egzistuojančių elgesio būdų santrumpos.

Tad mums rūpima alternatyva turi remtis *kita* sąmone. Būtent – tokia, kuri pripažįsta visiškai Kito egzistavimą. Kontingencijos patyrimas savo gyvenime daro įmanomą atvirumą tokiai prielaidai. Sąmonė, atsižvelgianti į visiškai Kitą, tokį pasakymą, kaip „Dievas“, supranta kaip nuorodą į mūsų buvimą aprėpiančią realybę. Tokių šifrų taikymas pirmiausiai reiškia ne ką kita, kaip sąmoningą žmogaus sąmonės atsivėrimą didesnei aprėpčiai (Umfassenderes). Kad be šito čia dar gali būti mąstomi ir turininiai apibrėžtumai, sykiu ir tikri kognityviniai elementai, rodo kitų mūsų standartinio modelio prielaidų analizė.

c. Kalbėjimas noezės–noemos modelyje

Jei galima aktualizacija erdvėje ir laike yra lemiamas mokslinio pažinimo modelio kriterijus, tai jis suponuoja sugebėjimą kalbėti apie „objektą apskri-

tai". Šis mąstomas objektas gali būti suprantamas kaip baigtinės noezės intencionalus koreliatas, t. y. kaip sąmonės atžvilgiu imanentiška noema. Tokį interpretacijos žingsnį žengė Husserlis, sykiu pagrįsdamas vieną įtakingiausių objekto teorijų. Kalba, susijusi su tokiais objektais, čia būtų sąmonės atžvilgiu imanentiškos prasmės artikuliacija. Ji yra intencijų aktualizacijos mąstančiame subjekte įrankis. Kiekvienas kalbinis prasmės suteikimas vyksta kaip mąstymas *apie ką nors* transcendentalinėje sąmonėje. Tačiau ši proto cirkuliacija savo aktualizacijų viduje atskleidžia nesugebėjimą transcenduoti, glūdintį kiekviename mokslo ar gyvenamojo pasaulio koncepte. Nors mokslininkai ir vengtų tikslesnio transcendencijos aprašymo, vis dėlto ji slapčia dalyvauja jų mąstyme kaip tam tikras neapibrėžtas daiktas savaime.

Atviras klausimas apie transcendencijos esmę privertė Husserlį įrikiuoti objektą kaip noemą į žmogiškąjį horizontą. Subjektas, suprantamas kaip aktualizacijos vieta, pakyla virš tos tvarkos schemos, kurioje dar galima kalbėti apie daiktus savaime. Subjektas negali savęs mąstyti kaip tokio *daikto* šalia kitų daiktų. Jis tampa šio mąstymo *galimybe*. Husserlis užbaigia Descartes'o implikuotą ir Kanto pirmą kartą aiškiai išsakytą žmogaus sąmonės autonomijos idėją[49]. Transcendentalinė „objekto apskritai" interpretacija šiapus *visais atžvilgiais* aptinkamo prasmės ir būties horizonto nepažįsta kontingencijos, *ji ištrina ribas tarp baig-*

tinybės ir visiškai Kito. Reikia didelių pastangų, kad išsivaduotume iš šios koncepcijos pasekmių. Lévinas tai padaro pasitelkdamas žmogaus veido įvaizdį. Tačiau visiškai Kitą galime aptikti ne vien žmogaus veide. Tai yra įmanoma bet kokioje aktualizacijoje.

Aktualizacijoje pasireiškia transcendencija. Todėl mokslai yra pajėgūs kalbėti apie objektus erdvėlaikio kontinuume. Tačiau transcendencijos sąvoka apima šį tą daugiau: ji leidžia kalbėti apie Dievą kaip apie *anapus* erdvės ir laiko egzistuojantį Kitą. Tad mokslas jokiu būdu neužtveria kelio kalbėjimui apie Kitą. Priešingai – mąstydamas objektą kaip *erdvėlaikio kontinuumo* elementą, mokslas sukonkretina vieną iš dviejų santykio su transcendencija galimybių. Šiuo reikalavimu jis išreiškia žinojimą, kad būtybę galima mąstyti ir kaip egzistuojančią *anapus* erdvės ir laiko.

Kalbėti apie Dievą kaip apie adekvačią noemą nebebūna sunku pastebėjus, kad Husserlis, brėždamas universalų noezės–noemos rėmą, peržengia ribą. Gamtos mokslas, tiksliau, psichologija, visai nekalba apie Dievą. Tačiau ji nepateikia argumentų ir prieš kalbėjimą apie Dievą. Neargumentuoja bent tol, kol apsiriboja vien savo moksline praktika ir nesiūlo kokio moksliškai perrengto kontingencijos įveikimo, kaip tai akivaizdžiai atsitinka S. Freudo arba C. G. Jungo teiginiuose[50]. Kai empirinė psichologija, besiremianti PP 2 prielaida,

patvirtina psichikos priklausomybę nuo erdvės ir laiko, tai šis santykis suvokiamas kaip konkretus santykis, kurio negali ištirpdyti intencinė analizė. Kūno kaip savarankiško tyrimo objekto faktas rodo, kad imanencija yra pralaužta. Kūno egzistavimo būdo negalima paaiškinti kurios nors jo nuosavos potencijos procesais. Todėl klasikinė fenomenologija, jos transcendentalinis variantas, iškreipia pirmapradį grindimą Kitame (kuris ir moksluose nuolatos implicitiškai turimas omenyje).

Psichologijos rezultatus galima perkelti ir į komunikacijos teoriją. Husserlio, bandančio redukuoti visus kultūros fenomenus į noezės–noemos struktūrą, nebaugina ir komunikacijos fenomenai. Jo intersubjektyvumo sampratoje aptinkamos tos pačios struktūros, kaip ir objekto sampratoje. Ši analogija, kurią išplėtojo ir teisingai kritikavo Lévinas[51], toli peržengia tai, ką suponuoja mokslo modelio prielaidos. Joje nieko nesakoma apie ontologinį fenomenų statusą, tik patikslinamas jų santykis su erdvėlaikio objektais. Todėl šiuo požiūriu Husserlio objekto teorija peržengia ribas lygiai taip pat, kaip kitoje pusėje tai daro bet kokias vidines būsenas neigiantis biheviorizmas. Kai mokslas kalba apie asmenis ir jų tarpusavio sąveiką, tai atitinkami fenomenai mąstomi kaip *tam tikru būdu* susiję su empirine plotme, nes jų empirinis statusas nėra apibrėžtas.

Teisingai suprasta sociologija susilaiko nuo sprendimo įsiliepsnojus ginčui, kas yra asmenys

– dvasiniai aktų centrai (Scheler), Kito veidas (Lévinas), monadiniai konstitucijos poliai (Husserl), komunikacijos galimybės sąlygos (D. M. High[52]) ar vien metafizinės kilmės beprasmės konstrukcijos ir pasenusios pseudosąvokos (bihaviorizmas, sistemų ir evoliucijos teorijos). Jei apsisprendžiama pritarti negatyviems bihaviorizmo ir jam giminingų teorijų atsakymams, tai reikėtų prisiminti, kad mūsų *praktinis elgesys* vis dėlto įgalina anas „beprasmybes" ir „pseudosąvokas". Kalbos apie asmenis, apie laisvę, apie orumą arba dvasią *nėra* tiksliųjų mokslų provokavimas, šie dalykai kaip tik artikuliuoja savaime–suprantamybes, su kuriomis nuolatos turime reikalą praktikoje. Kas nori auklėti kitą žmogų, kas jį peikia arba smerkia, tas kartu suponuoja laisvę ir orumą, net jei ir negali eksplikuoti jų ontologinio statuso.

Jau paprasta dialogo struktūra transcenduoja paviršutinišką erdvėlaikio struktūrą. Juk šneku ne su *kūnu*, o su *„Tavimi"*, kuris tik išoriškai pasireiškia kūno pavidalu. Iš tikrųjų Husserlio bandymai aprezentatyviai konstituoti *alter ego* yra nevykę dėl to, kad visi analogizavimai ir atspindžio metaforos tik sukelia fenomenų iliuziją. Solipsizmo negalima įveikti nei logiškai, nei fenomenologiškai. Vienintelė galimybė yra identifikuoti jo paties definityvius teiginius kaip kontingencijos įveikimus ir taip pašalinti juos iš *argumentų* diskusijos. „Tu" kaip kalbos sąlyga ontologiškai gali būti interpretuojamas bet kaip, net kaip tobulai

programuotas kompiuteris. Ir Buberio ginčo su Lévinu dėl Aš ir Tu santykio simetrijos arba asimetrijos fenomenologiškai išspręsti negalima. Lévino koncepcijoje atsakymas jau yra suponuotas „visiškai Kito“ pagrindinėje sąvokoje, o Buberio simetrijos sampratoje totalinį Kito asimiliavimą daro neįmanomą antrasis pagrindinis žodis „Aš–tai“[53].

Mūsų pastarieji samprotavimai parodė tą menką pagrindą, į kurį remiasi lingvistinio standartinio modelio prielaidos. Ši įžvalga patvirtina, kad mokslas yra atviras toliau įvairiai plėtoti tai, kas žmonių bendroje kalbinėje veikloje visuomet implicitiškai mąstoma. Komunikacijoje tik labai retais atvejais galima pateisinti apeliavimą į mokslą ir būtinybę. Dauguma atsakymų legitimuojami pagrindinėmis sąvokomis, kurios tiesiogiai neturi nieko bendra su mokslu, visuotine būtinybe ar racionalumu. Todėl atsiveria kelias analizuoti kalbos vartosenas, kurios gerokai skiriasi nuo įprasto kalbos vartojimo ir atlieka pagrindinį vaidmenį visų pirma religiniuose kontekstuose.

9.3 Kalba ir bekalbiškumas religijos kontekste

a. Religija Wittgensteino koncepcijoje

Dar kartą priminsime, kad vėlyvoji Wittgensteino filosofija davė vertingų impulsų religijos reabili-

tavimui filosofinės refleksijos akyse[54]. Tačiau tuos impulsus galima suprasti tik atsižvelgiant į jo ankstyvąją filosofiją. Kadangi Wittgensteino koncepcijoje religinio kalbėjimo vaidmuo pereinant prie vėlyvųjų darbų keitėsi kartu su bendrąja kalbos teorija[55], turime panagrinėti abi koncepcijas. Pirmiausia pabandysime apžvelgti Wittgensteino *požiūrį į religiją ankstyvuosiuose darbuose*.

Juose Wittgensteinas pabrėžia, kad, kalbant apie atvaizduotus faktus, pasimato dar kažkas, kas negali būti išsakyta: „Tai, ką *galima* parodyti, *negali* būti išsakyta.“[56] Pirmiausiai šis teiginys susijęs su kalbos logika, t. y. su atvaizduojančios kalbos galimybės sąlyga. Ši *transcendentalinė* save–anapus–atvaizdo–parodančiojo idėja yra slaptoji Wittgensteino metafizika, kurios turinį kalbos struktūra daro privalomą kiekvienam universalioje loginėje kalboje dalyvaujančiam žmogui. Tačiau minėtas teiginys nurodo ir tai, kas save parodo transcendentiškai. „Traktato“ pabaigoje aiškiai pasakyta: „Beje, yra neišsakomų dalykų. Jie pasirodo, ir tai yra mistika (Dies zeigt sich, das ist das Mystische).“ (6.522) Anot Wittgensteino, kalba atlieka atspindžio funkciją. Ji pagauna objektyvybę, kurią aprašo mokslai. Tačiau ši kalba neprasiskverbia iki egzistavimo sferos. Egzistavimo saviaktualizacija, anot Wittgensteino, neturi nieko bendra su kalba. Jausmų bangavimai ar dispozicijos galiausiai yra ikipredikatyvūs dalykai. Bet kokie mėginimai pasakyti ką nors prasminga etikos, estetikos

ar religijos dimensijoje galiausiai virsta „šnekalais". „Apie meną sunku pasakyti ką nors, kas būtų pasakyta taip gerai, kaip pasakoma nesakant nieko."[57] Etiniu požiūriu priimtinas yra tik tylėjimas. Tiesa, „daug sakantis tylėjimas"[58], bet vis dėlto radikalus nuščiuvimas, kokį Wittgensteinas praktikavo pabaigęs „Traktatą". Įsidėmėtinas yra šis sakinys: „Jaučiame, kad net tada, kai yra atsakyta į visus *įmanomus* mokslo klausimus, mūsų gyvenimo problemos dar net nepaliestos." (6.52)

Šalia implicitinių kalbos galimybės sąlygų žmogus patiria dar kažką, kas negali būti išsakyta. Anot „Traktato", šitai pirmiausia susiję su „pasaulio „kad": „Mistiška yra ne tai, *kaip* pasaulis egzistuoja, bet tai, *kad* jis egzistuoja." (6.44) Tačiau šią įžvalgą Wittgensteinas sieja ir su pasaulio ribotumo *jausmu*. Visi žmonės patiria pasaulio ribas[59]. Apibūdinęs mistiškumą kaip faktiškumo aura, Wittgensteinas tęsia: „Pasaulio stebėjimas *sub specie aeterni* yra jo stebėjimas kaip (ribotos) visumos. Pasaulio kaip ribotos visumos pajauta yra tai, kas mistiška." (6.45) „Traktate" nerandame jokių paaiškinimų, su kokiais vaizdiniais susijęs mistiškumo jausmas, nes tokie vaizdiniai jau nebėra atvaizdai ir todėl turi būti suprantami kaip ypatingos rūšies apreiškimo turiniai. Tuo tarpu iš Wittgensteino dienoraščių sužinome, kaip tam tikrais atvejais tokie jausmai *gali* būti sudaryti, kitaip sakant, kaip tas apreiškimas įvyko *istoriniam* Wittgensteino *asmeniui*[60]: kaip nuostaba dėl pasaulio

egzistavimo, kaip absoliutus saugumas (Geborgenheit) pasaulyje ir kaip radikalus žmogaus kaltumas. Kadangi šios pastabos yra ne „Traktate", o dienoraščiuose, jos *nesusijusios* su universaliais patyrimais, ir jas reikia interpretuoti istoriškai ir individualiai. Šių dienoraščių teiginių reikšmingumas apskritai yra nepakankamai įvertintas[61]. Čia turime reikalą su tuo, kas egzistenciška, kas susiję su „mūsų gyvenimo problemomis". Šiame kontekste Wittgensteinas apeliuoja į Kierkegaard'ą, kuris aiškiai suvokė, kad tokiu atveju reikia atsisakyti kalbos normalios vartosenos. Vis dėlto tarp Kierkegaard'o ir Wittgensteino esama esminio skirtumo: vienas tiki, kad paradoksais galima *kalbėti* apie tai, kas tikra, tuo tarpu kitas padaro išvadą apie radikalaus *tylėjimo* būtinumą, kai pastebėtų jausmų bei dispozicijų religiniai matmenys tampa aiškiai suvokiami. Šį aiškumą, beje, išreiškia toli gražu ne bekalbis „religinis elgesys", kuris ir leidžia mums kalbėti apie tai, kad Wittgensteinas buvo religingas žmogus.

b. Religinė kalba kaip „egzistuojančio mąstytojo" (Kierkegaard) paradoksinė išraiška

Klausimas, kaip dar yra įmanoma kalba, kai objektyvumas jau nebetraktuojamas net kaip išves-

tinis kažko, kas labiau pirmapradiška, modusas ir į daiktiškumą apskritai nekreipiamas dėmesys, kyla kiekvienai egzistencijos filosofijai. Jau jos pirmtako *Söreno Kierkegaard'o* filosofijoje randame tokį apsiribojimą atskirybe, kuris panaikina objektyvavimą. „Filosofijos trupinių nemoksliniame prieraše" jis kalba apie mąstymą, kuris atmeta bet kokį rezultatą ir vietoj objektyvumo „bando suprasti save savo egzistencijoje"[63]. Ne–dalykiška kalba yra, anot Kierkegaard'o, įmanoma, nes ji aktualizuoja egzistenciją, „prasmę man". Šis vidinis kalbėjimas, arba „dviguba refleksija", iš šalies žiūrint, yra „beprasmis", „paradoksalus" kalbėjimas arba tiesiog „kaprizas". Per paradoksą išryškėja, kad bet koks realus pažinimas (t. y. subjektyvaus arba egzistuojančio mąstytojo įžvalgos) yra įmanomas tik per egzistencinį pasisavinimą; „tačiau iš to, kad jis yra esminė tiesos forma, išplaukia tai, kad pastaroji negali būti išsakyta kaip nors kitaip"[64]. Egzistuojančio mąstytojo kalba pateikia ne pažinimą, bet yra signalas tai įžvalgai, kurią girdintysis jau seniai pats yra supratęs kaip egzistuojantis klausytojas. Nes egzistavimas negali būti mąstomas ir todėl negali būti pateikiamas kalba. Egzistencinė žmogaus akimirka yra ankstesnė už akimirką, kurioje jis supranta egzistuojančio mąstytojo arba savo paties savirealizacijos kalbą.

Kai Kierkegaard'as sykiu teigia, kad signalas kiekvienu atveju reiškia atsigręžimą į tai, kas besą-

lygiška, t. y. atsigręžimą, kurio iš mūsų laukia krikščionių Dievas, tai jis drauge suponuoja universalią egzistencijos galimybę. Šį *bendrą* reikalavimą vargiai galima išvesti iš nuosavos egzistencijos. Jame glūdi *savęs patyrimo peržengimas*. Tai, kad Kierkegaard'as buvimo paradoksą sykiu interpretuoja kaip tikėjimą[65], rodo platų reikalavimo užmojį. Mat galiausiai egzistencija, anot jo, yra santykis su Dievu: „(...) nes tai paradoksas, kad jis (žmogus), kaip individas (Einzelner), sueina į absoliutų santykį su absoliutu". Kai kitoje vietoje sakoma, kad „tikėjimo paradoksas yra tai, kad individas yra aukščiau už bendrybę", darosi aišku, kaip kalbai, kuria kreipiamasi į individą, daugiau neberūpi mokslinės išraiškos formos[66].

Tikrojo kalbėjimo ir bendrinės kalbos nesuderinamumas pasireiškia visose egzistencijos filosofijos formose. Kadangi kalba yra bendra, o egzistencijos filosofija nori išsakyti ne–bendrą turinį, tai ji neišvengiamai įsipainioja į prieštaravimus, kuriuos bando pateisinti nuorodomis į dialektiką arba absurdiškumą, paradoksą arba galutinę paslaptį. Tada iš tikrųjų pasidaro aktualus Wittgensteino klausimas, ką dar galėtų reikšti toks kalbėjimas arba mikčiojimas. Nuoseklesnis yra jo pasisakymas už tylėjimą, kai bandoma kalbėti apie tą fenomenų sritį, kurią identifikuojame kaip religiją.

c. *Nuščiuvimas ir „reikšmingas tylėjimas" Wittgensteino filosofijoje*

Kaip rodo biografija, Wittgensteinas buvo įsitikinęs, kad veiksmais galima parodyti tai, kas jam atsivėrė mistiniuose išgyvenimuose[67]. Jo nuomone, reikia ne kalbėti apie faktus ar išgyvenimus, bet tiesiog *praktikuoti* gerumą, pagalbą ar paguodą. Tad tai, kas mistiška, nėra nei praktinio proto forma (E. Stenius), nei pasireiškia veiksmais (kaip mano W. D. Hudsonas ir jam pritariantis W. Baumas)[68]. Veiksmai gali tik suteikti ribos išgyvenimo arba visiškai Kito nuojautos *impulsus*, kuriuos kitas žmogus turi realizuoti pats, remdamasis *asmeniškai* pagrįstomis pagrindinėmis sąvokomis.

Nebylumas neveda *a priori* į „tikrą" veikimą ir neturi būti „reikšmingas". Jis gali signalizuoti ir neviltį arba skatinti neapgalvotus veiksmus. Veiksmai bus suprasti „teisingai" tik tada, kai adresatas pateks į tokį patį santykį su kontingencija, kaip ir veikiantysis. Nebylus „teisingo gyvenimo" pavertimas įtikinamu pavyzdžiu suponuoja begalę kalba perteikiamų įtakų, kurios anų laikų kalbos kultūroje ir kalbos tradicijoje metų metus veikė Wittgensteiną. Tai, kas padarė įtaką egzistenciniam vyksmui, yra neįmanoma be kalbos. „Traktato" 6.41 tezėje Wittgensteinas nurodo objektyvią pradinę situaciją: „Pasaulio prasmė turi būti ana-

pus pasaulio. Pasaulyje viskas yra taip, kaip yra, ir vyksta taip, kaip vyksta; jame nėra jokios vertės, o jei ir būtų, tai ji būtų bevertė. (...) Nes bet koks vyksmas ir taip–būtis yra atsitiktiniai." Jei jo nebyli egzistencija turėtų prasmę, tai aišku, kad šios prasmės negalima būtų imanentiškai pateisinti. Wittgensteinui tai buvo itin asmeniškas kontingencijos įveikimas, kuriame jis atsižvelgė į transcendentinę prasmę, tačiau adresatas ją gali atgaminti tik kitu *kalbėjimu*.

Kierkegaardo šnekėjimas paradoksais ir reikšmingas Wittgensteino nuščiuvimas yra pasekmės filosofijos, kuri pati savo jėgomis bando įveikti kontingenciją. Suprasti, kaip, nepaisant paradoksų ir tylėjimo, yra įmanoma filosofo siūlomu būdu realizuoti santykį su absoliutu, galima tik tada, kai viską grindžia filosofo pamatinis tikėjimas. Filosofija geba veikti tik prieštaravimų ir nuščiuvimo paviršiuje, tačiau gelmėje jau seniai yra įvykęs galutinis tikėjimo apsisprendimas.

d. Nebylumas kaip nusivylimo požymis

Šis tikėjimo apsisprendimas gali ir neįvykti. Pakartotinis taikymas kritinių mastelių, kurie mums gerai pažįstami mokslo dėka ir kuriems jaučiamės dėkingi dėl savo apšviesto intelekto teisingumo, daro anapus mokslinio aiškumo esančius tei-

ginius „abejotinus" ir „neįtikėtinus". Anot *W. Weischedelio*, šiuolaikinis mąstymas būtinai veda į „radikalų abejotinumą": „Šiandien filosofavimas visiškai grįžo į save, o būtent – jis galutinai tapo radikaliu klausimu, t. y. tokiu, kuris viską paskandina abejotinume." Klausimas lieka be atsakymo ir baigiasi nebyliu *skepsiu*: „Tačiau klausiant patiriama, kad atsakymai nuolat išsprūsta. Būtent taip klausimas virsta radikaliu skepticizmu. Išlaikyti ir ištverti šį skepticizmą yra mūsų laikų žmonijos esminiai mąstymo uždaviniai."[69]

Panašiai neapibrėžtas lieka ir *Heinzo Schlette* atsakymas „Skeptinėje religijos filosofijoje". Atmetus visą jame esančią pieteto ir tradicinių sampratų kritiką, liks tik viską atskleidžiantis reikšmingas tylėjimas, nebylus nesutikimas: „Tai yra daugiausia, ką gali pasiūlyti skeptinė filosofija: pritarimą, nežinantį savojo „kam", savojo „turinio", neįpuolantį atgal į blogąjį naivumą ar nepasiduodantį religinio betarpiškumo ir pieteto pasauliui, bet skeptiškai vengiantį, susilaikantį nuo pritarimo..."[70]

Čia turime reikalą su vienu iš modernių tikrojo religingumo neišreiškiamumo variantų. Kai eliminuojami visi transempiriniai ryšiai, šitai reiškia, kad religijoje nebelikę jokio objekto, kuriam galima būtų suteikti reikšmę realistinės semantikos prasme. Tai, ką Wittgensteinas parodė savąja kalbos kaip atspindžio teorija, išplaukia iš Švietimo tradicijos, besitęsiančios nuo Feuerbacho, Marxo

ir Friedricho Nietzsche (į kuriuos Schlette aiškiai apeliuoja) laikų. Ryžtingai demaskuoti bet kokią „klastingą teologiją" yra įmanoma tik anos religijos kritikos kategorijomis. Tad po Heinzo Schlette iškeltu „intelektualinio sąžiningumo ir jautrumo" lozungu[71] slypi daugiau pasimetimo ir netikėjimo, negu šis skeptikas mano jų turįs. Po pieteto kritikos dar vienas nuščiuvimo paskelbimas autentišku tikėjimo veiksmu minta religinio autentiškumo romantika ir semiasi patoso iš tikėjimo akto, sutampančio su pieteto tikėjimu.

Neturiningas religingumas su savo vien formaliu kalbėjimu apie „visiškai Kitą", aistringai ieškantis savojo vis prapuolančio objekto ir nuolatos atsiduriantis Nieko akivaizdoje, yra ne kas kita, kaip *neviltis*. Net ir pasivadinęs skepsiu, jis negali nuslėpti savo beprasmybės. Kontingencijos įveikimas galiausiai žlunga. Nevilties, kaip eksploratyvios gyvenimo formos, pasekmė yra savižudybė arba išstūmimas, kuris, kaip *dvasinė* savižudybė, paneigia savo tikrąsias įžvalgas.

Galimybę įveikti šią nebylumo nuostatą nurodė Wittgensteinas savo vėlyvojoje filosofijoje. Nors jis nesiūlo jokio sprendimo, o jo samprotavimai yra pernelyg bendri ir daugiareikšmiai, vis dėlto jis nurodo būdą, kaip išvengti beprasmybės įtarimo, o kalbėjimą apie visiškai Kitą vėl pripažinti kaip filosofinės žmogaus veiklos galimybę.

e. Wittgensteinas: kalbėjimo apie visiškai Kitą formali reabilitacija

Ankstyvuosiuose Wittgensteino darbuose religija tiesiogiai atsispindi kaip mistinis išgyvenimas. Tačiau ketinimas artikuliuoti save per kalbą, tapti, pasak F. Portmanno[72], „predikatyviu" bet kuriuo atveju žlunga. Tai, kas lieka, yra nebyli veikla, paprastas buvimas–geram, vos tik paaiškėja, kad turime reikalą su gėriu. Vienintelė galima artikuliacija yra poetinis tokių veiksmų pateikimas. Keldamas klausimą, *kaip* šie veiksmai turėtų tiksliau sietis su religija, Wittgensteinas toliau plėtoja savo mintis.

„Pastabose apie Frazerio „Golden Bough" prasideda Wittgensteino mąstysenos permaina. Kadangi „būdingas ritualinio veiksmo bruožas yra tai, kad rituale nėra jokio požiūrio ar nuomonės, nesvarbu, ar ji būtų teisinga, ar ne", Wittgensteinas tikisi atradęs jame tai, kas, nebūdamas atspindžiu, vis dėlto gali šį tą išreikšti. Mistinio išgyvenimo ritualizavimas veda prie pieteto: „Ceremonialas (karšta arba šalta), priešingai negu atsitiktinumas (drungna), yra būdingas pieteto bruožas."[73] Kadangi ritualo metu žmogui gali įgyti reikšmę kas nors, kas šiaip nėra suvokiama, Wittgensteinas kalba apie žmogų kaip apie „ceremonialų gyvūną". Kaip toks jis dar ir šiandien vartoja kalbą, pilną vaizdžių ritualinio veiksmo elementų: „Mūsų kalboje sudėta visa mitologija."[74] Ši čia tik

užuominomis suformuluota idėja vėlyvuosiuose veikaluose veda prie radikaliai naujo religijos vertinimo. Tai, kas mistiška, pasirodo nebe per *nebylią* veiklą, bet per veiksmus, *susijusius su kalba*. Turima omenyje specifinė taisyklinga kalbos vartosena tam tikrose gyvenimo formose. *Atrandamas religinis kalbos žaidimas. Kalbos žaidimai* siejasi su *taisyklėmis*, kurių didesnė dalis yra internalizuota ir todėl nesuvokiama. Jos įteisinamos per partnerių, dalyvaujančių kalbos žaidime, kalbėjimą, kai visus žaidimo veiksmus normuoja būtent tos taisyklės. Taisyklių sistemos pakeitimai reiškia arba individualų išėjimą iš diskurso, arba, jei kiti dalyviai pasirengę sekti iš paskos, pasirengimą pakeisti vieną kalbinį žaidimą kitu. Ir *religiniai* veiksmai gali būti interpretuojami tokio taisyklių valdomo elgesio požiūriu, t. y. ir jie yra kalbos žaidimo dalis. Tad, pasiremdami religiniu kalbos žaidimu, Wittgensteinas ir jo mokiniai be problemų pereina nuo profaninio prie religinio kalbėjimo. Tačiau, turėdami galvoje savo *common sense* įtikinimus, matysime, kad problema tik perkeliama į kitą vietą.

Tad Wittgensteino vėlyvieji darbai kalbos filosofijos požiūriu skiriasi nuo ankstyvųjų tuo, kad juose įveikiamas vienpusiškas apsiribojimas atspindėjimu bei informacija ir tuo būdu pripažįstamos ir kitos kalbos funkcijos. Taigi ir *religinis* kalbėjimas atgauna prasmę. Nors Wittgensteinas ir suvokė bei pakankamai aiškiai formulavo ypa-

tingą religinio kalbos žaidimo problemą, būtent – kad jame visuomet kalbama apie kažką apibrėžta, tačiau suvokiama tik perkeltine prasme, vis dėlto jis šios problemos neišsprendė. Mat vaizdiniai visuomet yra susiję su dviem momentais, o Wittgensteino filosofijoje sunku nusakyti antrojo santykyje dalyvaujančio momento pobūdį. Wittgensteino nuopelnas yra tas, kad jis įrodė, jog *religijos* srityje galima kalbėti apie *prasmingus dalykus* taip pat, kaip ir *profaninėje* srityje. Jei prasmė ir priklauso nuo kalbos žaidimų funkcionalumo (o tai yra jo naujosios kalbos žaidimų koncepcijos svarbiausioji tezė), tai vis dėlto negalima ignoruoti ir religinės kalbos funkcinių sistemų įvairovės. Religingumo fenomenas reiškiasi ne tik nebyliu garbinimu, bet ir *religiniu kalbėjimu* bei ritualiniais veiksmais. Tad galima konstatuoti „formalų kalbėjimo apie visiškai Kitą reabilitavimą"[75]. Šis reabilitavimas yra „formalus", nes jame kalbama tik apie semantinį prasmingumą, o ne apie turinio tiesą ar racionalumą. Todėl Wittgensteino samprotavimus sudaro tik gramatikos aiškinimai, tuo tarpu klausimas apie tiesą sprendžiamas netiesiogiai. Jo svarstymai apsiriboja pastebėtais nesusipratimais, kylančiais tada, kai supainiojami skirtingi kalbos žaidimai. Antai jis nuolatos pabrėžia, kaip beprasmiška bandyti religinį tikėjimą *grįsti* ir aiškinti kaip empirinį ar mokslinį teiginį[76]. Lygiai taip pat religinių vaizdinių turinio negalima pateikti teorijos forma, nes religinis tikėjimas yra

vaizdinė išraiška santykių sistemos, kuri reguliuoja paviršutinio faktiškumo sritį peržengiančius žmogaus veiksmus.

Wittgensteino teiginių negriežtumas ir daugiaprasmiškumas, leidžiantis juos priešingai interpretuoti ir kalbos filosofijos, ir religijos filosofijos požiūriu, sukėlė plačią diskusiją analitinėje religijos filosofijoje[77]. Kadangi mums ši raida neaktuali, užbaikime šitas formalias semantines pastabas atkreipdami dėmesį į dažnai pasitaikantį nesusipratimą dėl religinio kalbos žaidimo sąvokos aiškinimo.

„Filosofinių tyrinėjimų" §23 Wittgensteinas išvardija tokius kalbos žaidimus, kaip įsakymas, aprašymas, pagaminimas (Herstellen), poetinė kūryba, teatro spektaklis, skaičiavimas, prašymas, sveikinimas, malda. Kiekvieną šių žaidimų įteisina jo vartojimas, taigi jie yra autonomiški. Todėl malda nėra koks beprasmis mikčiojimas, kurį vertėtų pakeisti tylėjimu, ji yra tokia pat vertinga, kaip ir kitos žmogaus veiklos rūšys. Toks įvertinimas leido D. Z. Phillipsui knygoje „The Concept of Prayer" išplėtoti maldos „kalbinį žaidimą". Malda čia traktuojama kaip svarbiausia ir konstitutyvi elgsena religijos srityje. Maldos ir panašių kalbos veiksmų išmokimas veda į efektyvų tikėjimą: tikintysis „must learn the use of religious concepts. What he learns is religious language; a language which he participates in along with other believers. What I am suggesting is that to know how

to use this language is to know God. This common knowledge of God is religion."[78]

Autonomijos pabrėžimas veda prie klaidingo religingumo interpretavimo. Tada tampa priimtinas požiūris, kad vieni žmonės mielai vaidina teatre, kiti mielai verčia knygas arba angažuojasi socialinei tarnybai, o dar kiti mielai meldžiasi ir taip tampa religingais žmonėmis. Šitaip suprantama autonomija yra ir religijos izoliavimas, ir jos nuvertinimas. Religinis kalbėjimas vertinamas kaip *hobby*. Žinoma, kai kuriuos Wittgensteino teiginius galima šitaip interpretuoti. Tačiau jo veikaluose randame ir žymiai universalesnį religijos įvertinimą. Jo paskaitose apie religinį tikėjimą aptariami tam tikri religinių pasakymų vartojimo būdai ir kalbos painiava. Čia paaiškėja, kad religiją jis traktuoja *ne kaip vieną kalbos žaidimą iš daugelio*, bet kad *kiekvienoje* gyvenimo formoje įžvelgia atsakymus į religijos klausimus. Mat religiniame kalbėjime pasireiškia tam tikros gyvenimo maksimos, reguliuojančios visą tikinčiojo gyvenimą. Tačiau panašios maksimos nulemia ir vadinamųjų ne–religingų žmonių gyvenimo formas. Tai reiškia, kad kiekvienas žmogus santykiauja su kitu tam tikru būdu. Mums atrodo, kad santykius, kuriuos čia turi omenyje Wittgensteinas, adekvačiai aprašėme kontingencijos įveikimo ir susitikimo su kontingencija sąvokomis. Nepaisant šios formalios religingumo reabilitacijos, daug klausimų lieka neatsakytų. Tai klausimai,

susiję su religinio kalbėjimo visiškai Kito akivaizdoje *neįprastumu*. Į šiuos klausimus Wittgensteinas neatsakė.

Tačiau daugybė analitikų mėgina į juos atsakyti, apeliuodami į Wittgensteiną. Antai *Dallas M. High* pateikia įdomią koncepciją, kuri sureliatyvina neįprastumą parodydama, jog šis glūdi ir įprastoje mūsų kalbos vartosenoje etikos, psichologijos, istorijos, estetikos bei kituose komunikacijos kontekstuose. Ne autonomiškas taisyklingumas nulemia kalbos žaidimą, o sykiu ir gyvenimo formą[79], bet *kalbančiojo asmenybė*, turinti specifinį sugebėjimą, reikšmingą visoms gyvenimo sritims. Mes pasijuntame netvirti savo tikėjime todėl, kad manome galį įžvelgti savo pažinimo proceso ribas. Tačiau iš tikro turėtume argumentuoti priešingai: mūsų kasdienį elgesį tam tikros gyvenimo formos ribose sąlygoja gausybė pamatinių prielaidų, kurios iš esmės yra giminingos tikėjimo prielaidoms, tad jau profaninėje sferoje mes veikiame ir kalbame religiškai. *Religinė* kalbos vartosena nėra kokia nors *speciali* vartosena; ją galime aptikti kasdienybėje, pavyzdžiui, kai sakome „aš tikiu..." Žodžio „tikėti" vartojimas vienaskaitos pirmuoju asmeniu yra pasitikėjimo aktas ir toks Aš veiksmas, kuriuo nutiesiamas tiltas į kitą asmenį. „Mano tapatybės galimybė, taip pat ir visko, apie ką aš noriu šnekėti, tapatybės galimybė reikalauja pasitikėjimo („tikėjimo kuo" arba „autoreferencijos" (Selbstbezüglichkeit)) kuo nors „kitu", negu

aš pats, kas gali būti patikimas kaip tik dėl to, kad jis gali sakyti „aš“[80]. Autoreferencijos sąvoka High apibūdina tai, kas yra susiję su ištikimybe, pasitikėjimu ir kitų asmenų vertės pripažinimu. Jau profaniškumo sferoje aptinkamas Aš sąvokos transcendavimas garantuoja prasmingą jos vartojimą ir religijos sferoje. Religingumas yra įmanomas ne dėl specialių sugebėjimų ar ypatingų neįprastų kalbos vartosenų. Jis yra pačioje žmogiškos komunikacijos struktūroje.

Mintis, kad žmogaus asmenybės ryšys su kitais žmonėmis įgalina ją sueiti į santykį su Dievu kaip visiškai Kitu, turi itin seną tradiciją ypač vertybių filosofijos ir hermeneutikos sferose. Šiose koncepcijose sąmoningai transcenduojamos psichologijos ir sociologijos prielaidos. Šitaip neužfiksuoti psichologiniai ir komunikaciniai turiniai leidžiasi pripildomi įvairių tikėjimo teiginių. High interpretacija analitiškai atitinka gausybę kontinentinėje filosofijoje egzistuojančių šios rūšies kontingencijos įveikimų[81]. Kalbos vartosenos neįprastumas ištirpsta asmenybės paslaptyje ir dvasinio supratimo akto gelmėje. Wittgensteino *formalus* religijos reabilitavimas tampa *turiningu* pateisinimu, besiremiančiu dvasios esme. Tačiau, kaip matysime iš tolesnių svarstymų, net ir ten, kur neįprastumas ir toliau laikomas religinio kalbėjimo požymiu, egzistuoja elgesio būdai, sąmoningai transcenduojantys religijos filosofijai rūpimą kontingenciją. *Formali* reabilitacija Wittgensteinui gramatiškai

pavyko, bet *turinio* reabilitacija *negali* būti įteisinta imanentiškai.

9.4 *Turiningas kalbėjimas apie „visiškai Kitą"*

Ligšioliniai pavyzdžiai parodė, kad kontingencijos transcendavimas dažnai siejasi su neįprastu kalbos vartojimu. Didesnės ar mažesnės apeliacijos į paradoksus (Jano T. Ramsey ar Kierkegaard'o) atskleidžia šią ypatybę. Tačiau ir Wittgensteino pavyzdžiai nuolatos remiasi neįprastomis ir absurdiškomis situacijomis. Dabar reikėtų panagrinėti šiuos ypatingus kalbos vartojimo būdus. Pradėsime nuo Buberio kalbos sampratos, kuri ypatingumą sieja su „autentiška" kalba, pasireiškiančia mūsų santykio su Dievu gelmėje ir iškylančia virš kasdienės kalbos vartosenos.

a. Kalba kaip Dievo kreipinys į individą (M. Buber)

Anot Buberio, autentiška kalba yra ne objektyvus pranešimo įrankis, bet dialogas, ne žmonių komunikacijos priemonė, o *Dievo kreipimasis* į žmogų. Tik atsižvelgiant į šį kreipimąsi galima suprasti kasdienį žmonių pokalbį ir galiausiai monologą gamtos akivaizdoje. „Kalbos nebuvo, kol nebuvo kreipinio; monologu ji gali virsti tik tada, kai nutrūksta arba neįvyksta dialogas."[82] Pagrindiniai

žodžiai, kuriais viskas remiasi, yra žodžių poros Aš–Tu ir Aš–tai; nes „pradžia yra santykis". Tačiau svorio centras yra Aš–Tu, nes „pratęstos santykių linijos susikerta amžinajame Tu. Kiekvienas atskiras Tu yra žvilgsnis jo link. Kiekviename atskirame Tu pagrindinis žodis kalbina amžinąjį Tu."[83] Aš–Tu ir Aš–tai yra *žodžių* poros, pagrindiniai *kalbos* elementai, nes „Dievas, užkalbinęs žmogų, (...) įstatė jį į kalbą"[84].

Buberio koncepcijoje įspūdingai parodomą, kaip *kalba reiškiasi kaip pagrindinė sąvoka*. Reiškinys, kuris mums visiems yra gerai žinomas ir net mokslo analizuojamas, pasirodo esąs toks turiningas, kad suteikia prasmę asmeniniam santykiui su Dievu ir su Kitu. Kalba tarnauja ne tam, kad perteiktume ką nors objektyvaus, ji nėra atsigręžimas į *daugelio* abstrakčias bendrybes, ji – Dievo žodžio tarpininkas, Dievo kreipinys į *individą*. Tai, kad kalba atlieka pagrindinės sąvokos funkciją, reiškia, kad, nagrinėdami atskirą Aš, neaptinkame įprastų kalbos funkcijų; priešingai, kasdienė kalbos vartosena savąją galimybę ir prasmę gauna kaip tik iš šios naujai atrastos pilnatvės.

Kad Buberis čia ne filosofuoja, o išpažįsta savąjį religinį tikėjimą, darosi dar aiškiau pažvelgus į tokio išpažinimo *krikščioniškąjį variantą*. Krikščioniškojoje doktrinoje *Jono evangelijos Žodis* atlieka panašią funkciją kaip ir Buberio pagrindinė žodžių pora Aš–Tu. Žodis Jono evangelijoje[85] reiškia Jėzaus Kristaus dieviškąją preegzistenciją, t. y.

jo absoliutų Dievo artumą, išreiškiantį visą pilnatvę. Tačiau Kristus neįmanomas be įsikūnijimo. Savo *istorine* egzistencija jis įkūnija Dievo kalbėjimą ir veikimą, kuris gali būti suprastas tik per įsikūnijimą. Jis yra tas Tu, kuris atsiveria žmonėms per dieviškąjį išganymo apreiškimą. Ir kiekvienas žmogus tada yra užkalbinamas kaip individas, kaip konkretus pagrindinio santykio Aš–Tu narys. Tačiau Jono evangelijos Žodyje yra ir antrasis pagrindinis porinis žodis – Aš–tai. Per aną pirmapradį santykį Žodis suteikia šiam „tai" jo orumą: „Visa per jį atsirado, ir be jo neatsirado nieko, kas tik yra atsiradę." (Jn 1,3)

Kontingentiška pasaulio būtis lieka beprasmė, jei ją nagrinėja tik mokslas arba tik netikintysis, nežinantis pagrindinių žodžių. Tik žodyje išgyventas santykis su Dievu suteikia pasauliui prasmę.

Empiriniai mokslai vartoja kalbą kaip įrankį. Pati kalba, kaip mokslinio mąstymo galimybės sąlyga, empiriniuose moksluose nereflektuojama. Jos nepaprasta galia yra nuostabi ir reikalinga interpretacijos. Palyginę žmonių kalbą su praktiniu gyvūnų intelektu ir menkais intensyvios dresūros rezultatais, aiškiai matome kalbos abstrakcijos galią, jos universalumą, o visų pirma – jos konstrukcijos genialumą, paaiškinamą ne kitaip, kaip tik iš anksto duotu pavyzdžiu (N. Chomsky[86]). Tokios pastabos nesumenkina kalbos didybės. Kalbos fenomenas tiesiog reikalauja ieškoti

empirinius mokslus transcenduojančių interpretacijų.

Buberio interpretacija nurodo pagrįstą filosofinę mąstymo galimybę. Tačiau sykiu reikia nepamiršti, kad ji savo turinius vienareikšmiškai semia iš išgyvento tikėjimo. Dievo patyrimas negali kilti vien iš „Aš–Tu" idėjos. Bet kokie santykiai, kaip loginės reliacijos, yra standartinio modelio kalbos aparato sudedamosios dalys ir visada lieka visumos sąsajomis. Aš, kaip individualios atskirybės, įtraukimas lygiai taip pat gali vesti ir į Nieko patyrimą. Pavyzdžiui, būtent taip pagrindinį Aš–Tu santykį išgyvena J. P. Sartre'as[87].

Buberio kalbos mistika kyla iš gyvo tikėjimo, kuris nepriklauso nuo kalbos refleksijos. Todėl čia įvykusį kontingencijos transcendavimą sąlygoja tradicinis tikėjimas, ir būtent transcendavimas yra anapus filosofinio proto. Pastarojo turiniai yra prasmingi, kol prasmingi yra religijos teiginiai. Aš–Tu santykyje pasireiškianti kalba nekoketuoja su paradoksais ir absurdais, o suvokia save kaip prasmingą dialogą su Dievu. Buberio nuoroda, kad objektyvuojantis mąstymas yra išvedamas iš ano pirminio santykio, šį santykį įteisina ir įprasmina. Deja, bergždžiai ieškotume konkrečių Buberio analizių, paaiškinančių, kokiu būdu mokslai grindžiami šiuo pirminiu santykiu. Tačiau Buberio svarstymai aiškiai skiriasi nuo tų argumentacijų, kurios nuvertina ir užgaulioja objektyvuojantį mąstymą.

b. Nuoroda į meno kalbą

Religijos srityje vartojamos kalbėsenos neįprastumas, panašiai kaip Buberio darbuose, praranda savo provokuojantį pobūdį, kai prisimename, kad kalba ir poezijoje atlieka ne vien tik atspindėjimo, bet ir kasdienio bendravimo funkciją. Todėl diskutuojant dėl religinio kalbėjimo, dažnai remiamasi meno kalba. Tačiau šitaip problema tik nustumiama į kitą vietą: juk poetas, tapytojas ir muzikas paverčiami pranašais, *nepagrindžiant* jų ypatingo nušvitimo galimybės. Wagnerio apeliavimas į germanų mitologiją arba Hölderlino egzistencinės šaknys, nusidriekiančios į Olimpo dievų pasaulį, nors ir patvirtina teiginį apie pranašišką poezijos funkciją, tačiau neišsprendžia mums rūpimos problemos[88]. Abejotinas yra meno panaudojimas *konkrečių* atsakymų skelbimui. Mat tada menininkai ir pranašai ima skelbti išganymą, tuo būdu socialiai ir politiškai tapdami tautos sąžine. Jų teiginiai liečia „čia" ir „dabar", liečia žmogų ir jo pasauliškumą. Tačiau tikrasis religijos apeliavimo į meną motyvas yra požiūris, kad kilniame ir *nesuinteresuotame* grožyje pasireiškia tai, kas nekonstatuojama. Kaip tik šis pagrindinis bruožas neleidžia piktnaudžiauti menu kaip pranašyste. Tiesa, galima atsisakyti grožio idėjos ir sutelkti dėmesį į skelbimo tikslą. Tačiau tada kalbės nebe menininkas, tada menas bus panaudojamas kaip priedanga asmeninėms nuomonėms

skleisti, nuomonėms, kurių specifiniai kontingencijos įveikimai ir ideologijos iš esmės nesiskiria nuo kitų klaidingų pranašų su jų „teisinga sąmone“[89].

Religinės sąmonės apeliavimas į meną yra pateisinamas tada, kai jis stoja tarnauti skelbimui. Tačiau tai yra trivialu. Juk toks menas suponuoja to, kas skelbiama, prasmingumą ir nepretenduoja autonomiškai pateisinti skelbimo.

c. Kalba mistikoje ir zen–budizme

Kalbant apie neįprastas kalbos vartosenas, dažnai nurodoma mistika, kuri yra tapusi burtažodžiu, ypač „naujajame religingume“. Į žodžio „mistiškas“ vartojimo skirtumą šioje srityje ir krikščioniškojoje tradicijoje, remdamasis Louisu Bouyeriu, atkreipė dėmesį J. Sudbrackas: krikščionybei šis žodis reiškia „pirmiausiai Biblijos žodžio gelmę, po to sakramentinio ženklo gelmę ir tik paskiausiai (istoriškai ir dalykiškai) ekstatinės patirties gelmę“[90]. Tad žodis „mistiškas“ reiškia santykį. Santykio objektas yra krikščioniškoji doktrina su ją lydinčiais emociniais reiškiniais. Tad mistikas patiria dievybę ne todėl, kad atlieka specifines praktikas, o dėl to, kad jo elgesys yra meditatyvus ir apibrėžtas krikščioniškai orientuotos laikysenos. Mistiko teigimas regėjus Dievą „veidas į veidą“ kitam

tikinčiajam gali būti jo tikėjimo Dievu patvirtinimas. Pasitikėjimas liudytoju nėra absurdiškas, juoba kad toks pasitikėjimas persmelkia visą mūsų gyvenimą. Tačiau šis tikėjimo patvirtinimas nėra tikėjimo įsteigimas ar tikėjimo pagrindimas. Tas, kas Dievu netiki, savaime suprantama, suabejos mistiko patikimumu arba bent laikys jo psichikos savybes klaidingos interpretacijos šaltiniu. Kitų žmonių mistinės patirtys gali būti panaudotos patvirtinti arba racionaliai sutvarkyti tai, kuo jau tikima. Tačiau jos nepateikia atsparos taškų mūsų kalbai apie visiškai Kitą, idant galėtume apie šį Kitą pasakyti kažką visiems prieinama.

„Naujojo religingumo" kalbos apie daiktavardį „mistika", prieštaraudamos krikščioniškajai šio žodžio reikšmei, turi omenyje nesantykinę laikyseną. Čia kalbama apie „gelmę be dugno, prasmę be ryšio, patyrimą be objekto"[91]. Tokią vartoseną inspiruoja veikiau azijietiškos doktrinos, o ne krikščionių mistika. Tačiau ir jogo savimonė yra kur kas labiau diferencijuota negu „naujojo religingumo" gnozė, kurioje mistinė susivienijimo *patirtis* sykiu pasirodo kaip *pažinimas*, kuris lengva ranka perkeliamas į mūsų kasdienės komunikacijos kalbines formas. Nediskutuojama apie tai, kaip ši transformacija gali būti įmanoma, jei pagrindinis patyrimas yra susijęs su į nirvaną panašiu Nieku, kuriame nėra reikšmės skirtumų. Priešingai, zen–budizme randame atsargų požiūrį į kalbą, atmetantį bet kokį gnostinį įvardijimą. Todėl

kyla klausimas, ar mums gali padėti zen–budizmo kalbos supratimas[92]. Kokį vaidmenį vaidina kalba nušvitimo procese, kurį vienos zen–budizmo mokyklos aiškina kaip staigų įvykį po ilgų pratybų, kitos – kaip nuolatinį nepastebimą asmenybės virsmą?

Zeno mokytojų koanuose paslaptingi posakiai ir mįslės arba sunkiai suprantami, dažniausiai neaiškia semantika paremti dialogai pateikiami kaip meditacijos išeities taškai. Susikoncentravus į prieštaringus turinius, turi atsiverti tiesioginė įžvalga kelio, kuriuo galima išeiti iš kančių pilno gyvenimo. Ši įžvalga virsta romumo ir ramybės būsena. Kalba čia atlieka tik pagalbinį vaidmenį. Eventualūs mistiniai išgyvenimai nėra transformuojami į teiginius ir nepretenduoja į komunikuojamumą. Kūno signalai, kaip ir kalbos elementai, yra ambivalentiški. Viskas yra praktika; nėra jokio sąvokinio mokymo; lieka tik meditacinis minties apie išganymą internalizavimas, sustingstantis nebylume ir geriausiu atveju pasireiškiantis kaip iki šiol blaškyto ir kankinto žmogaus sielos ir kūno pasveikimas. Kalba kaip priemonė, orientuota į kančios pilno, laikino pasaulio tikslus, lieka nuošaly; ji užstoja priėjimo prie tikrojo pasaulio galimybes. Pastarajame kalba yra bejėgė ir beprasmė. Jei ji tokių nušvitimų akivaizdoje vis dėlto bando artikuliuotis, ji virsta vien prieštaravimais ir padrikomis frazėmis, neturinčiomis jokio informacinio turinio.

D. T. Suzuki's interpretuoja adekvatų tylėjimą kaip „griaudžiančią tylą“[93], kuri yra ne priešybė tam, kas išsakyta, o autentiškas žodis. Turimas omenyje išlaisvinimas tų neišsakomų dalykų, kuriuos kasdienybėje užgožia kalbos triukšmas. Zenbudizme nušvitimui, kaip *savi*išganymo formai, nereikia artikuliuotos, į komunikaciją orientuotos kalbos. Jis kalba sau pačiam.

Budizmo praktika savaip demonstruoja visiškai Kito nekonstatuojamumą. Susitikimas yra neobjektyvuojamas, jis įvyksta kaip nirvana. Čia rytietiška ir vakarietiška mąstysenos susiliečia. Pastaroji bando tūkstančiais variacijų pateikti neasimiliuojamumą neigdama tai, kas konstatuota, ir patiria fiasko neigimo logikoje, pagal kurią toks elgesys tik tuomet turi prasmę, kai yra žinoma *visuma*, kurioje neigiama. Adekvačią išvadą – kad reikia tylėti ir tiesiog veikti – padarė tik nedaugelis.

Vadinamoji azijietiška mąstysena yra nepaprastai įvairialypė. Joje yra daugybė mąstymo formų, praktikuojamų ir europiniame mąstyme. Tačiau net ir keisčiausiuose pavyzdžiuose atrandame sugretinimų su jau aptartais kontingencijos įveikimo ir susitikimo su kontingencija būdais. Faktas, kad neapsieinama be zeno mokytojų, kurie savo ruožtu apeliuoja į Budą kaip į mokytoją, rodo, kad egzistuoja tam tikras kognityvus „budizmo doktrinos“ likutis. Nušvitimas įvyksta tam tikro laukimo rėmuose, kuriuose jau yra įvykę tam tikri

interpretaciniai apsisprendimai, susiję su kontingencijos patyrimu: įžvelgtas praeinamybės nepakankamumas ir savuoju Aš patirta kančia yra galutinės budisto prielaidos. Tada nušvitimas yra nebe vidinės dinamikos procesas, o užbaigtas tam tikros gyvenimo formos perėmimas. Gyvenimo formos, kurioje, remdamiesi anomis prielaidomis, pamažu susikristalizavo tam tikri elgesio būdai bei praktikos. Rezultatai panašūs į vakarietiškos mistikos, kur krikščioniškoji tradicija nulėmė tam tikrą gyvenimo formą.

Tad zen–budizmas yra tam tikras turinio požiūriu visiškai apibrėžtas kontingencijos įveikimo būdas. Kad ir kaip daugelis budistų vengtų šnekėti apie budizmo „doktriną“, kad ir kaip jie didžiuotųsi tuo, kad neapeliuoja į dogmas, teisus H. Küngas, teigiantis, kad „nėra (...) jokio išganymo, kuris nepretenduotų į tiesą; nėra jokio patyrimo, kuris nereikalautų refleksijos“[94].

Zen–budizmo kalbos beprasmiškumas sykiu parodo, kad žmogui, kuris susiduria su visiškai Kitu, nė kiek nerūpi kalbos formuluotės. Krikščioniški pasakymai „Dievas yra tėvas“ arba „Kristuje mūsų išganymas“ yra internalizuotos gyvenimo formos santrumpos. Nors šia forma patiriamas visiškai Kitas, tačiau šis patyrimas nėra vienareikšmis. Jis *gali* įvykti ir budistų pratybose, kur koanas perima anų krikščioniškų formulių arba Bažnyčios dogmų funkciją. Taip išreikštas kognityvumas nuolatos reiškia visuminės laiky-

senos universalų reikšmingumą, o ne izoliuotą atskiro nušvitimo momento reikšmę.

Apžvelgdami mūsų paskutinę analizę, matome, kad nei logika, nei asmeninis patyrimas ar kalba neparodo būdo, galinčio pašalinti kontingencijos peržengimo ambivalentiškumą. Vis dėlto šis rezultatas rodo, kad visiškai Kito patyrimas ir kalbėjimas apie jį, taip pat patirtų ir kalbiškai suformuluotų turinių loginė *sąsaja* nėra *a priori* beprasmiški dalykai.

9.5 Racionalumas ir mitinis mąstymas

Mūsų svarstymai rėmėsi pagrindinėmis prielaidomis, kurios besąlygiškai formuoja moderniąsąmonę: tai mokslinio ir lingvistinio standartinio modelio prielaidos. Jų, kaip galutinių prielaidų, identifikavimas atvėrė kelią alternatyvoms. Tačiau rezultatas nuvylė: nėra jokios religinės logikos, kurią galima būtų traktuoti kaip alternatyvą profaninei logikai, ir net religijos kalba yra ta pati kalba, tik dėl religinio fono ji gali pakeisti savo reikšmingumą. Ir net anapus erdvės ir laiko egzistuojantis pasaulis, kurį esą patiriame medituodami, gali būti suvoktas tik su visiškai Kito idėjos pagalba. Todėl kyla klausimas, ar šioje dilemoje nepagelbėtų *mitai*. Ar negalėtų mitas pateikti ieš-

komų alternatyvų? Tuo būdu mitas taptų racionalumo priešybe.

K. Hübnerio darbuose randame koncepciją, kuri teigia racionalumą esant tik *formalia* sąvoka, paliekančia vietos daugybei turininių interpretacijų. Čia racionalumas traktuojamas kaip patyrimo ir mąstymo struktūros forma, kuri turi tenkinti penkis kriterijus, būtent – semantinį, empirinį, loginį, operatyvų ir normatyvų intersubjektyvumą. Paprastai šnekant, mūsų mąstymas turi būti apibrėžtas „suvokiamumo, pagrindžiamumo, nuoseklumo, aiškumo ir visuotinai privalomos įžvalgos" požiūriu[95]. Hübneris įsitikinęs, kad, pavyzdžiui, graikų mitai tenkina visas šias sąlygas, nors daugelis jų turinių skiriasi nuo mokslo suformuotų dabartinių mūsų vaizdinių. Tad racionalumas nėra susijęs su kokiais konkrečiais turiniais, kaip teigia Švietimas ir šiuolaikiniai mokslai, o reiškia intersubjektyvumo galimybę: „Tad racionalumas yra *formalus dalykas*. Jis veikia tik jau pateiktuose turiniuose..." „Pateikti turiniai" yra kontingentiški ir kitose epochose bei kultūrose dažnai skiriasi nuo mūsų dabartinių vaizdinių. Kalbėdamas apie Antiką, Hübneris teigia: „Graikas mato pasaulį savo dievų šviesoje, ir tik todėl, kad (...) žino jų vardus, rangą, sugebėjimus bei istorijas, pasaulis jam darosi *artikuliuotas*." Atsitiktinis turinių pobūdis nulemia daug diskutuotą patirties sistemų nebendramatiškumą[96].

Religines mąstymo formas, kurios reiškiasi,

pavyzdžiui, krikščioniškojoje komunijos doktrinoje, ši koncepcija galėtų kvalifikuoti kaip mitines. Kadangi mokslinė ontologija ir senoji mitinė koncepcija yra nebendramatės ir formaliai racionalios, religinės sąvokos ir šiandien būtų pateisinamos ir tokios pat prasmingos, kaip ir mūsų standartinio modelio sąvokos.

Tačiau Hübnerio tezė apie formalų racionalumo pobūdį yra menkai pagrįsta. Tiesa, galima sutikti su tuo, kad tam tikroms bendruomenėms dievų pasaulis suteikia aiškinimo bei veiklos principus ir normatyvias kryptis. Tačiau „intersubjektyvumo" apimtis gali būti tik minimali. Požiūrio, kad graikas mito pavidalu turi visuotinai pripažintą racionalią patyrimo ir mąstymo sistemą, kurią bent iš tolo būtų galima palyginti su sistema, kurią turi modernus žmogus pirmiau aptarto standartinio modelio pavidalu, negalima kildinti iš istorijos faktų. Vadinamasis mitas suskyla į daugybę atskirų reiškinių. Hübneris čia atrado panašumų, nes jį suvedžiojo mintis gimdantis noras. Antai aiškindamas mitinę substanciją, jis ją nusako kaip „bendrinę prasmę turintį individą", tačiau nenurodo kriterijų, leidžiančių šnekėti apie individą[97]. Tuo būdu sąvoka įgyja tariamą aiškumą, leidžiantį pagrįsti materialaus ir idealaus prado vienumą arba dalies ir visumos skyrimo nereikšmingumą. Neneigsime, kad Hübneris pastebėjo ir surūšiavo daugybę įdomių bendrų bruožų. Tačiau tai, kad šie intersubjektyvūs sutapimai sykiu yra

susiję su penkiais minėtais kriterijais ir aprėpia plačias bendruomenes, nėra pagrįsta. Be to, abejotina, ar praktinėje kasdienybėje graikai netaikė mūsų standartinio modelio kategorijų. Pats Hübneris tai pažymi, kalbėdamas apie šventąjį ir profaniškąjį laiką. *Archai* (pradų – *vert.*) aptarimas *brotoi* (mirtingųjų – *vert.*) „išoriniu požiūriu“ veda prie suskaičiuojamo laiko, kurį vargu ar galima skirti nuo mūsų laiko sampratos[98].

Oponuodami Hübneriui, galime teigti: jei „intersubjektyvumą“ suprasime teisingai ir jo neapribosime nedaugeliu individų ir jei, be to, racionalumo sąvoką nusakysime penkiais minėtais kriterijais, tai dabarties racionalumo koncepcija užims ypatingą padėtį[99]. Intersubjektyvumo sąlygas tenkina mūsų jau svarstyti mokslinis ir lingvistinis standartiniai modeliai. Tai, kad tuo užfiksuojama turininė racionalumo sąvoka, bus teisinga tol, kol nebus galima nurodyti kokio nors alternatyvaus šios vadinamosios formos modelio.

Jei apibrėžiame *racionalumą kaip apeliavimą į mokslinį ir lingvistinį standartinį modelį*, tai racionalumas nei prieštarauja religinei sąmonei, nei pateikia kriterijus, patvirtinančius religiją. Todėl ir mitas negali būti traktuojamas kaip konkuruojanti teiginių sistema, kuria tik ir galėtų remtis kontingencijos įveikimas ir susitikimas su kontingencija. Tačiau tai nereiškia, kad mitas negali ir šiandien pateikti vertingų nuorodų bei pagrindinių sąvokų kontingencijos įveikimui.

Gausybė kontingencijos įveikimų, su kuriais susidūrėme mūsų tyrinėjime, galiausiai gali būti redukuoti į racionalumo sąvokos ekstrapoliacijas. Mokslinio mąstymo visuotinumo prielaida ir radikalus kalbos apribojimas analitiniu apibrėžtumu yra svarbiausieji šio racionalumo ribų peržengimai. Visumą aprėpti linkstantis protas, kuris, pripažindamas kontingenciją, tampa *religiniu protu*, gali identifikuoti tokius ribų peržengimus. Tačiau gali būti taip, kad, *nepaisant* šios nuorodos, pirmapradžio išgyvenimo kontingencijos įveikimo akte vėliau sustojama peržengiant ribą ir apie racionalumą kalbama kaip apie „reguliatyvią idėją". Religinio proto kritika gali tik išsklaidyti iliuziją, kad kontingencijos įveikimas yra *racionaliai pagrįstas*. Ji tik gali pasisakyti už atvirumą. Tačiau apsiribojimas atvirumu taip pat negali būti racionaliai pagrįstas. Racionali kritika dar nenutiesia kelio į *tiesą*. Klausimas apie tiesą, kurio dabar ir imsimės, turi būti aptartas *religinio proto* kontekste, kuriame apmąstomi ir tokie dalykai, kaip malonė bei atsitiktinumas, ir kuris kaip tik dėl to išsaugo savąjį reikšmingumą.

10. Klausimas apie tiesą

Spręsdami apie religijos fenomenus, bet kuriuo atveju susiduriame su nerimą keliančiu klausimu apie tiesą. Ar atsakymai, kuriuos, klausiant apie kontingencijos patyrimo reikšmingumą, pateikia pagrindinės sąvokos, yra tik žmonių išradimai ir projekcijos, ar apeliavimas į protą arba apreiškimą laiduoja jų substancialumą? Ar mūsų plėtojama religijos filosofija šio paskutinio klausimo neturėtų palikti neatsakyto? Ar analitinis protas neturėtų apsiriboti griežtu aprašymu ir visiškai nesuinteresuotai skrosti fenomenus savo negailestingų metodų peiliu? Ar atsakymas nėra paprastas: vieni gyvena remdamiesi vienomis, kiti – kitomis prielaidomis; teisinti nereikia nei vienų, nei kitų? Ar tai nėra žmogaus baigtinumo riba?

Tačiau ar sprendimas iš tikro yra toks paprastas ir aiškus? Ar kiekvienas tikrovės supratimas – net ir baigtinės būtybės – nesuponuoja tiesos prielaidų? Kontingencijos normavimo sąvokos atsiradimas turėtų atkreipti mūsų dėmesį į tokių tikrovę normuojančių procesų būtinybę. Mums kyla klausimas apie šių normavimų apimtį. Ar iš būdo, kuriuo santykiaujame su kontingencija, negalima padaryti išvadų ir apie tiesą?

Tiesa, į paradigmas orientuota religijos filosofija neturi galimybių iš *patikrintų* paradigmų išskirti

kurią nors vieną, kuri būtų *teisinga* interpretacija. Tačiau tai dar nereiškia, kad patikrintos paradigmos sąvokoje neslypi vertinamieji sprendimai, kurie bent iš dalies leistų atsakyti į klausimą apie tiesą. Be to, mūsų svarstymuose yra nemažai kriterijų, kuriais remiantis galima atmesti tam tikrus argumentus ir agitacijas, atvirai prieštaraujančias nurodytiems fenomenams ir todėl susilaukiančias religinio proto nuosprendžio. Čia negali būti nė kalbos apie kokią paslėptą neutralumo tezę, dažnai prikišamą analitikams[1]. Religinio proto ribų nubrėžimas ir išaiškinimas, ką reiškia patikrintumas, įgalina spręsti kognityvumo problemą. Tik šiuo sprendimu besiremiantys kriterijai gali būti pritaikomi ir gali grįsti pozityvius arba negatyvius sprendimus apie paradigmų konstitucijas.

10.1 Į paradigmas orientuotos religijos filosofijos idėja ir klausimas apie tiesą

a. Patvirtintos paradigmos sąvoka

Ne kiekvienas individualaus kontingencijos įveikimo arba susitikimo su kontingencija bandymas veda į paradigmos konstitavimą. Būtinu kriterijumi čia pirmiausiai laikytinas *istorinis veiksmingumas*. Privačios spekuliacijos, negalinčios preten-

duoti į visuotinumą, arba mistiniai išgyvenimai, neperkelti į religinius vaizdinius ar ritualus, kurie būtų veiksmingi kaip institucijos, pamirštami ir mūsų tikrovės supratime nevaidina jokio vaidmens. Tai, kad šis veiksmingumo istorijos elementas iškeltas į pirmą planą kaip konstitutyvus būties elementas, pirmiausiai yra H.-G. Gadamerio nuopelnas[2]. Veiksmingumo istorijos principas turi ir tam tikrą tolerancijos momentą. Žinodami, kad tiesa – kadangi ji neatskiriama nuo tikrovės – prasimuš į paviršių, į visas individualaus originalumo ir kūrybiško pranašiškumo apraiškas galime žiūrėti tolerantiškai, bet sykiu ir pernelyg nesiangažuodami. Paradigmų kvalifikavimas *ex post*, viena vertus, įgalina atvirumą naujovėms, o kita vertus – reikalauja kritiškai jas vertinti gyvenamojo pasaulio požiūriu. Greitas madingų dvasios srovių nykimas (o jų kaita pastaraisiais dešimtmečiais vis spartėja) patvirtina šį principą.

Naujų koncepcijų pripažinimo galimybė yra reikšminga ir paradigmų *atsiradimui*. Nes apreiškimo religijos yra susijusios su konkrečių žmonių pranašiška veikla bei idėjų skelbimu. Tai pirmiausiai galioja krikščionybei, kurioje Dievo Sūnaus įsikūnijimas garantuoja istorinį tęstinumą. Apskritai žmogus gimsta apspręstas esamų paradigmų. Tačiau būna ir išimtinių situacijų, kurios iš pradžių konkretizuojasi pavieniuose asmenyse ir tik vėliau įgyja visuotinę reikšmę.

Veiksmingumo istorijos sekų būtinybė, žinoma,

nereiškia, kad kiekviena nesąmonė visų pirma turi pasiteisinti istoriškai. Egzistuoja daugybė *būtinų* kriterijų, kurie įgalina *išankstinį apsisprendimą. Visa, kas prieštarauja fenomenologinei deskripcijai, turi būti atmesta*. Todėl analizės, kurios išaiškina suderinamumą su fenomenais, yra vienas iš religinio proto kritikos uždavinių. Čia paradigmos vadinamos „patvirtintomis paradigmomis", nes veiksmingumo istorijoje aptinkami elgesio būdai sykiu atitinka ir fenomenologiškai aprašytus kriterijus. Tai, kas tikra, ir tai, kas teisinga, pasireiškia tik tose paradigmose, kurios rimtai traktuoja religijos filosofijai rūpimą kontingenciją ir kaip tokią ją įtraukia į savo argumentacinius procesus. Prieštaravimai formuojant sąvokas, loginių sprendinių klaidos, pernelyg plačių analoginių išvadų trūkumai dar tikrųjų klausimų prieangyje gali skatinti atsiribojimą[3]. Ir iš kalbos painiavų kylančių nesusipratimų pašalinimas (Wittgenstein) gali padaryti mus jautresnius atsakingiems paradigmų siūlymams. Tačiau lemiamą reikšmę turi santykis su kontingencija. Konstrukcijose, vaizduojančiose pasaulio vienumą evoliuciniais, socialiniais ar emancipaciniais–pragmatiniais aspektais, glūdi atsakymai į kontingencijos patyrimus; jos visiškai nepagrįstai laiko save fenomenologiškai įrodytomis ir logiškai būtinomis išganymo doktrinomis. Ir priešingai, religinės pasaulėžiūros, kurios bando save pateisinti mokslu, yra abejotinos[4]. Abiem atvejais pagrindinių sąvokų,

sudarančių tokių argumentacinių ribos peržengimų pagrindą, aptikimas yra atsakymas į klausimą apie tiesą. Tada koncepcija pasirodo nepateisinta nei fenomenologiškai, nei moksliškai, todėl ji – rezultatas saviapgaulės, kai nepastebima paslėptų postulatų savavališko pobūdžio.

Tai liečia ir gausius bandymus *modalinės logikos* prielaidomis atgaivinti senuosius Dievo buvimo įrodymus. H. G. Hubbelingas parodė, kaip, remiantis tam tikromis prielaidomis, gali būti pripažinti ontologinis ir kosmologinis Dievo įrodymai[5]. Pirmuoju atveju Hubbelingas apeliuoja į Hartshore'ą, kuris parodė, kad, kalbant apie *ens perfectissimum*, tenka pripažinti arba jo *būtiną* egzistavimą, arba tai, kad šis egzistavimas yra iš vidaus prieštaringas. Iš to išplaukia, kad Dievo *sąvoka* yra konsistentiška, ir todėl gali būti įrodyta bent Dievo egzistavimo *galimybė*. Susidaro įspūdis, kad tuo didžiai pasitarnaujama teologijai. Tačiau tolesnė analizė parodo, kokios plačios yra prielaidos, kurios tik ir gali pateisinti tokį samprotavimą. Šios prielaidos pateikiamos kaip „proceso filosofija". Pastaroji turi bent tuziną tezių, kurios skiriasi nuo įprastų metafizikos ir mokslo teorijos prielaidų[6]. Su modalinės logikos pagalba atliktoje Anzelmo Dievo įrodymo rekonstrukcijoje pagrindinės prielaidos išnyra kaip „postulatai"; pavyzdžiui, prielaida, kad tobulybė yra įmanoma. Ir kosmologinio įrodymo rekonstrukcijos atveju prielaidose galima aptikti papildomas filosofines

sąlygas. Čia pirmiausia turime reikalą su pakankamo pagrindo principu arba su jo paneigimu – kad iš nieko neatsiranda nieko (*ex nihilo nihil fit*[7]). Tokių principų universalizavimas, peržengiantis mokslo praktikos ribas, nėra savaime suprantamas. Kaip tik ši įžvalga mums ir rūpi, kai kalbame apie argumentacinį ribų peržengimą. Jo aptikimas yra lemiamas žingsnis diskusijoje apie tiesą. Tik ten, kur prielados atlieka universalų vaidmenį, jos gali būti reikšmingos paradigmos. Nes tiesa apsireiškia patikrintose paradigmose. Tuo būdu pasitvirtina mūsų fenomenologijos principai: religiniai fenomenai nėra nei itin jautrių individų koreliatai, nei apšviestų ypatingų būtybių produktai. Jie yra invariantai religijos filosofijos paradigmų, kurios pasiteisino funkcionuojančių kalbinių bendruomenių kasdienybėje. Atskirų asmenų inicijuota įžvalga komunikatyviai verifikuojama per jos veiksmingumą, t. y. ji tampa sėkmingo tikrovės suvokimo visuotine išraiška. Tad tiesa nelieka vien kontingentiško vyksmo pasekmė, bet per veiksmingumo istoriją apsireiškia kaip būties nepaslėptis. Viena vertus, tiesos priklausomybėje nuo patikrintų paradigmų pasireiškia tiesos procesinis pobūdis, kita vertus, joje išryškėja tai, kad patikrinimo sąvoka yra nepanaikinamai ambivalentiška, leidžianti mąstyti tiesą tik kaip šifrą, o ne kaip tikslų ir galutinį atvaizdą.

b. Diskusija apie kognityvumo problemą

Mes dar kartą pabrėžėme, kad religijos teiginiai turi ir kognityvų turinį. Šiuo atveju žodis „kognityvus“ nėra koks specialus neoempirinis terminas. Pagal mūsų racionalumo apibrėžimą, tai būtų tik atskiras racionalumo atvejis. Sakydami „kognityvus“, mes apskritai turime omenyje tai, kad atitinkamuose teiginiuose gali būti predikatyvios informacijos. Tačiau ar pastarųjų bet kuriuo atveju neaprėpia standartiniai modeliai? Prisiminkime pavyzdį „Dievas yra tėvas“. Ayerio kritikoje „Dievas“ nėra „realus vardas“, nes jo vardo santykis yra apibrėžtas remiantis empirizmu. Ayeriui šis teiginys yra „beprasmis“[8]. Tačiau krikščionis šiame teiginyje mato visiškai predikatyvų turinį. Jis sako, kad dieviškasis *asmuo* egzistuoja tam tikrame *rūpinimosi* tikinčiuoju santykyje, ir tas santykis yra pasireiškęs istoriniame Jėzaus Nazariečio asmenyje[9]. Šis santykis gali būti artikuliuotas tik tada, kai *Apreiškimas* laikomas įmanomu. Apreiškimas savyje turi ir informaciją apie sritis, kuriose nebegalioja standartinis modelis. Tačiau kaip šį santykį reikėtų tiksliau suprasti?

Naujausioje *Wittgensteino religijos filosofijos* interpretacijoje *Portmannas* teigia, kad kiekvienas religinis kalbinis žaidimas *a priori* yra *gilumines gramatikos požiūriu prieštaringas* kalbinis žaidimas ir todėl „žaisti tokį žaidimą reiškia nusižengti

pareigai remtis protu"[10]. Todėl krikščionių informacijos yra tariamos informacijos. Nors kalbinis žaidimas funkcionuoja, tačiau jis kuria sapnų pasaulius ir praranda tiesą, kurią uzurpuoja informacijos procesas. Ši interpretacija, lyginant ją su „Traktato" pozicija, būtų (beje, visiškai priešingai negu įprastos interpretacijos) šios pozicijos *radikalizavimas*: jau „Traktate" protas *neturi ką pasakyti* apie religiją ir religinį tikėjimą, o vėlyvojoje filosofijoje bet koks kalbėjimas apie religiją diskvalifikuojamas kaip *neprotingas*. Pirmuoju atveju religinis *veiksmas* pasirodo kaip veiksmas, kuriam netinka proto kriterijai (kitas reikalas, ar veiksmas apskritai gali būti atliktas be kalbos), o antruoju atveju jis pasirodo kaip neprotingo tikėjimo apraiška, t. y. pasirodo tikrai abejotinas. Pats Wittgensteinas padarė praktines išvadas „ir susilaikė nuo bet kokio religinio tikėjimo (...), ir padarė tai, nenustodamas būti religingas žmogus"[11]. Šiai „religijai be tikėjimo" Portmannas priešina prieštaringą religinį kalbos žaidimą. Šio „apšviesto religinio tikėjimo" (taip jis vadina naują formaliai reabilituotos religinės kalbos vartosenos tam tikrose gyvenimo formose interpretaciją) kalbinio žaidimo savybės yra šios:

„(a) tikėjimas, *kad tai–ir–tai yra faktas* už subjekto esančiame pasaulyje;

(b) tikėjimas, apie kurį tikintysis žino, kad jo išraiška yra kintanti;

(c) tikėjimas, apie kurį tikintysis žino, kad jis

kaip toks negali būti pagrįstas nei tiesioginiu akivaizdumu, nei redukavimu į akivaizdumą;

(d) tikėjimas, apie kurio turinį tikintysis žino, kad jis turi būti adekvatus kalbinis ikipredikatyvių būklių (Bestände) vertimas ir kaip tikėjimo turinys galiausiai yra privatus."[12]

Tačiau šios formuluotės nėra adekvati religinės giluminės gramatikos principų interpretacija. „Kad tai–ir–tai yra faktas" sugestionuoja elementarių vardų vartoseną paprastuose teiginiuose. Tačiau niekur nėra pasakyta, kad tikrasis religinio kalbėjimo turinys turi ką nors bendra su bendrosiomis gyvenimo taisyklėmis. Wittgensteinas skiria dvi tikėjimo teiginių vartosenas:

1. Teiginys „tikiu, kad ten, viršuje, skrenda vokiečių lėktuvas" reiškia tik tai, kad *aš* su tam tikru tikėtinumo laipsniu *teigiu*, jog ten skrenda vokiečių lėktuvas. Pokalbio partnerio atsakymas „galbūt, nors aš nesu visiškai tikras" liudija tik kiek silpnesnį tikėtinumo laipsnį. Todėl „galima sakyti, kad mūsų požiūriai beveik sutampa".

2. Tačiau teiginys „tikiu, kad bus Paskutinis teismas" reiškia, kad tam tikri (pasaulietinio) teismo požymiai turi religinę reikšmę, t. y. sąlygoja mano gyvenimą jį normuodami[13]. Religinėje pasakymo „Paskutinis teismas" vartosenoje sykiu nurodoma, kad koreliatui turi būti priskirtos dar ir kitos savybės, kurių detalės mums nėra žinomos, nes jos susijusios su visiškai Kitu. Netikintysis į klausimą, ar jis tuo tiki, atsakys neigiamai, nes

šiuo klausimu jis nenori nieko teigti. Tačiau jis neigiamai atsakys ir į klausimą, ar jis *netiki*, nes ir to jis nenorės teigti. Tačiau vienareikšmiškai bus atsakyta į klausimą: „Ar Paskutinis teismas turi kokią reikšmę tavo gyvenime?" Čia pasireiškia tai, ką pavadinome „kognityviu turiniu". Jam gali būti vienareikšmiškai pritarta arba nepritarta.

Viena vertus, pasakymas „tai–ir–tai" yra susijęs ne su kokiu nors pasaulio turiniu, o su visų pasaulio turinių tvarkos sąlyga, kita vertus, tai yra nuoroda į transcendenciją. Mat čia turime reikalą su *religinėmis* vartosenomis. Formaliosiose semantinėse paskirų dalykų analizėse Wittgensteinas atkreipė dėmesį į visų religijos sąvokų vaizdinį pobūdį. „Tai, kad kažkas yra faktas", reiškia faktus standartinio modelio rėmuose. Tad Portmannas pastaruosius ekstrapoliuoja į religijos sritį. Tačiau čia mums rūpi ne tokie faktai, o kaip tik ne–vienareikšmiškai aprašomų turinių vienareikšmiškas reikšmingumas žmogaus gyvenimui. Suvokimo, kad asmuo veikia kažkuo rūpindamasis, pakanka, kad galėtume normuoti žmogaus gyvenimą, net jei nežinome nei asmens aprašymo detalių, nei turime aiškų rūpinimosi akto nusakymą. Kadangi sąvokos čia vartojamos religine prasme, tai nei „asmuo", nei „rūpinimasis" nėra visiškai orientuoti į standartinio modelio prielaidas. Tai nėra koks ypatingas spėjimas, nes ir kasdienės kalbos požiūriu asmens sąvokoje daugelis dalykų lieka atviri[14].

Ir požymyje (c) glūdi tam tikras netikslumas: tikėjimas yra visiškai „tiesiogiai akivaizdus", jei tai reiškia „normuojantis tikrovę" ir „be tolesnio grindimo galimybės". Kadangi „rūpestingas tėvas" arba „teisingas Dievas" konstituoja tikrovę kaip visumą, tai atskiros sudėtinės jos dalys negali būti pasyvūs akivaizdumai. Tačiau tai nereiškia, kad jos bus tos sudėtinės dalys, be kurių neįmanoma mąstyti visumos. Net ir priekaištas dėl privatumo punkte (d) galioja tik tada, kai apie faktus kalbame įprasta prasme. Kadangi faktas funkcionuoja kaip normatyvi jėga ir patvirtina save veiksmingumo istorijoje, tai tikėjimo turinys nėra privatus, o yra visuotinai pripažintos paradigmos elementas.

Šie paaiškinimai kvestionuoja „prieštaringą" religinių kalbos žaidimų pobūdį. Metaforų bei šifrų vartojimas, taip pat laikino pobūdžio akcentavimas leidžia žaisti *konsistentišką* kalbos žaidimą, kuris būtų suprantamas bent jau tiek, kiek suprantamas kalbėjimas apie „religiją be tikėjimo", vis dėlto kalbantis apie „religingą žmogų", išpažįstantį „asertoriškai neprivalomą kalbą". Yra tokia iliuzija – *atsisakius kalbos išraiškų*, bandyti religiją „atrasti ritualuose ar net visiškai įprastuose veiksmuose"[15]. Klūpėjimas pats savaime nėra religinis veiksmas. Tai gali būti ir gimnastikos pratimas. Tik kontekstas, kuris niekada negali visiškai atsisakyti kalbos, paverčia veiksmus religiniais ritualais.

Išpažindamas „asertoriškai neprivalomą kalbą",

Wittgensteinas remiasi ne „proto dorybės pareigos“[16] pažeidimu, bet pasaulietinių kalbos elementų normatyvinės galios žinojimu, kai pastarieji vartojami kaip atsakymai į mūsų kontingencijos patirtį – taigi *religiškai*, t. y. kalbant apie visiškai Kitą. Kontingencijos patyrimo faktas, sykiu išryškinantis racionalumo ribas, atveria apreiškimo galimybę. Lemiamą reikšmę čia turi įsitikinimas, kad teiginių pretenzija į tiesą nurodo ne tik tai, *kas nėra kalba*, bet ir tai, *kas nėra imanentiška*. Žodžių „Dievas“, „šventybė“, „visiškai Kitas“ vartojimas predikatyviuose teiginiuose yra ne beprasmės ar klaidingos sakinio struktūros požymis, bet išpažinimas tokio patyrimo, kuris normuodamas veikia gyvenimą ir drauge neprieštarauja tikrovei. Tad kognityvumas religijos srityje yra tas pat, kas *kontingencijos pripažinimas apreiškimo įvykyje*. Jei kontingencijos pripažinimas ir apreiškimas turi kokią nors prasmę, tai ta prasmė yra tai, kad žmonės disponuoja *reikšmingais* teiginiais, kurie jiems žmonių kalba byloja apie kažką, kas negali būti suprasta apsiribojus vien žmogaus autonomija bei imanentinėmis veiklos teorijomis.

Kognityvumas negali reikšti kokio nors turinio požiūriu diferencijuoto apibrėžtumo, reikalaujančio tiesioginės pažinties su tuo, kas dieviška. Jau kalbos analizė parodė, kad tiesioginė pažintis (Russell)[17] su vardo turėtoju kaip universalus pateisinimo principas yra atgyvenusio empirizmo iliuzija. Šiuo atveju šitai juo labiau galioja: apreiškimas

nereiškia, kad dievai būna šiame pasaulyje[18]. Kai mistikai patiria Dievo buvimą (Gegenwart) arba svajotojai elgiasi su Dievu kaip su sau lygiu, jie panioja *reikšmingumą* su *prezencija* (Anwesenheit) ir *pažintumu*. Kiekvienas apreiškimas turi simbolius, metaforas, šifrus, kuriuose pasireiškia šis skirtumas. Ir Portmannas šitai pabrėžia, diskutuodamas dėl svarbiausių kalbos nesusipratimų. Apskritai kaip tik nesusipratimai, kylantys iš vaizdinio pobūdžio ir bandymo pagrįsti ribas, darosi visiškai suprantami abiejų teiginio „aš tikiu, kad p" reikšmių dėka. Kartu nustatomos suprantamumo ribos. Nei mistinė patirtis, nei rafinuotos analogijų teorijos neužgrindžia šio griovio[19]. Vis dėlto tikintysis žino, kad jo gyvenimas įsiterpia į platų prasmių tinklą, kuris yra vaizdingai išreikštas margomis apreiškimo turinio formomis. Sykiu darosi suprantama, kodėl apreiškimo religijų įvairovė yra ne nesusipratimas, o būtinybė. Reikšmingumas konkretizuojasi tam tikroje kultūroje ar istorinėje epochoje. Todėl visiškai tikėtina yra vaizdinių įvairovė bei konkrečią kultūros būklę atitinkančios metaforos ar šifrai. Ir gausybė istorijos faktų, turinčių lemiamos reikšmės apreiškimo istorijai, gali sukonkretinti vieną ypatingą visiškai Kito reikšmingumą kuriai nors kulto bendruomenei, nesvarbu, ar tai būtų pranašo nušvitimas, ar Dievo įsikūnijimas.

Tad žmonėms, kurie tikėjimo akte pripažįsta apreiškimo galimybę, „patvirtinimas" reiškia *ano*

reikšmingumo sklaidą gyvenimo pilnatvėje. Paradigmose, kurios šitai įgalina, yra „tiesa". Sykiu paradigmos, neigiančios apreiškimą, tampa „klaidingomis". Ir priešingai: tas, kas kontingencijos patyrimo atvirumą papildo autonomiškomis įveikimo praktikomis, visas paradigmas, apeliuojančias vien į žmogaus proto veikimą, laikys „teisingomis". Apsisprendimas už autonomišką protą sykiu reiškia ir visiškai Kito transcendencijos atmetimą. Evoliucionisto (Darwin), sistemų teorijos šalininko (Luhmann) ar socialinio utopisto (Marcuse) požiūriu, kalbėjimas apie visiškai Kitą arba apie Dievą yra iliuzija. Kita vertus, atsivėrimas apsireiškiančiai begalybei reiškia žmogaus autonomijos praradimą. Krikščionio, žydo, musulmono ar negatyviosios teologijos atstovo (Nikalojus Kuzietis) sustabarėjimas baigtinybėje ir visumos įspraudimas į žmogiškosios prasmės horizontą reiškia apakimą, šventvagystę ir nuodėmę.

Empirinė sąmonė nėra tiesą konstituojanti instancija. Todėl tai, kad į tiesos klausimą negali būti atsakyta „objektyviai", plaukia iš žmogaus, kaip baigtinio kūrinio, prigimties. Kalbėjimas apie objektyvią tiesą sugestionuoja galutinį atsakymą, tačiau turi omenyje *žmogui prieinamą atsakymą*. Tačiau kadangi žmogus suvokia save kaip laisvą būtybę, kuri gali *vienaip ar kitaip* santykiauti su Kitu, ir kadangi šis santykis nustato tiesos valentingumo pobūdį, tai pačiame galutinių atsakymų reikalavime glūdi prieštaravimas. Kadangi eg-

zistuoja religijos fenomenas, tai tiesa yra įmanoma tik tikėjime arba netikėjime. Kalbėjimas apie tiesą yra tik kita klausimo apie kiekvieną kartą iš naujo nustatomą santykį su kontingencija formuluotė.

Dar kartą aiškiai pabrėžiame, kad *ne* individo savavališkas apsisprendimas, taigi ne *sąmoninga individo* veikla nustato, kas yra tiesa. Jei taip būtų, tai tiesa iš tikro priklausytų nuo žmogaus veiksmų. Egzistuodami patvirtintose paradigmose, demonstruojame *vieną* tikrovės supratimo galimybę. Vieną ar kitą elgesio būdą mes pasirenkame gerokai anksčiau, negu pradedame suvokti nuosavos paradigmos alternatyvas[20]. Žmogiškojo pažinimo plotmėje tiesa visuomet lieka *koherencijos vyksmas*, kuriame svetimumas pateikiamas istoriškai, ir todėl pasiekiamas pagrindinių sąvokų valdomas konsensas. *Absoliučios* tiesos idėja maitinasi *transcendentiškos* sąmonės vaizdiniu, t. y. sąmonės, kuri įgalina *Dievo* minčių ir *pasaulio* faktų atitikimą. Todėl ta idėja•žmogui yra neprieinama. Klausimas, kas *„iš tikro* yra teisus", tikintysis ar ateistas, *tokiu būdu* negali būti atsakytas, nors gyvenime į jį nuolatos atsakoma.

Mūsų analizės parodė, kad· kontingencijos patyrimas radikaliai kvestionuoja klausimą apie „perdėm žmogišką veikimą". Tačiau patyrimas, kad žmogaus pradinis pagrindas yra atviras, vis dėlto daro įmanomus *du iš esmės skirtingus* gyvenamajame pasaulyje egzistuojančius santykio su kontingencija būdus, kurie apibrėžia klausimą

apie tiesą, sykiu nebūdami aklo apsisprendimo rezultatai:

– *baigtinybės ekstrapoliacija;* kalbėjimą apie visiškai Kitą žmogus čia supranta kaip savo autonomišką veiksmą. Žinoma, tuo būdu neįvyksta jokia transformacija į žmogaus veiklos prasmę, nes tai yra neįmanoma pagal kontingencijos apibrėžimą; net autonomiškas žmogus turi mirti. Tad lieka tik *teorinė* prasmė, kurioje kalbėjimas apie Kitą virsta alegoriniais ir estetiniais vaizdiniais be logikos ir tiesos turinio. Kognityvumas paslepia individo svajones. Tai funkcionalistų ir autonominio kalbos žaidimo atstovų pozicija. Konstitucija, konstrukcija, dvasios kūryba, autonomiškas žmogaus galimybių tobulinimas įgalina šią ekstrapoliaciją;
– *alternatyva* čia suprantama kaip toks atsakymas į vyksmą, kai atsakoma ne *per* žmogų, bet *su* žmogumi. Kognityvumas čia traktuojamas visiškai rimtai – kaip visiškai Kito užantspauduotas laiškas, kaip šifras to, kas viršija žmogaus galimybes ir leidžia tikėtis racionalaus užbaigimo. Žmogaus nušvitimas yra ne autonomiško originalumo, bet *pranašiškumo* išraiška. Įžvalga, kad apreiškimas yra įmanomas, parengia *klausymą,* kuris rimtai traktuoja atsakymus. Apreiškimas susijęs ne su gatava įžvalga į kitą pasaulį, o su ano Kito *reikšmingumu* mūsų žmogiškajam buvimui su atvira ateitimi. Toks buvimas normatyviai pasireiškia kaip tiesa:

kaip orientacija susidūrus su *numinosum*, kaip užsiangažavimas artimui, kaip panirimas į nirvaną. Kaip matėme, tokie elgesio būdai neprieštarauja vieni kitiems. Rimtai traktuojami malonė ir atsitiktinumas peržengia izoliuotos gyvensenos rėmus. Kadangi visų jų prasmės manifestacijos remiasi visiškai Kito kreipiniu, tai visi tie elgesio būdai liudija tą pačią tiesą. Jų atstovai gali gerbti vienas kitą; jie žino, kad tik skirtingų kultūrų sąlygotos ribinės sąlygos nulėmė aiškius skirtumus. Jose atsiradęs turinio neapibrėžtumas, kurį aptinkame net kiekvienoje Bažnyčios dogmoje, sykiu atveria tolerancijos ir žmogiškumo galimybę.

Apsisprendimas už vieną ar kitą galimybę, kaip jau buvo sakyta, *remiasi ne decizionistiniu aktu*, bet visuomet yra jau seniai įvykęs. Kaip toks, jis konstatuojamas atgaline data, ir valios aktai jam nebeturi įtakos. Čia pasimato tai, ką religijos kalba vadiname *malone*, o profanine kalba – *likimu*. Galiojančių pagrindinių sąvokų įsisąmoninimas ir jų galimybių apsvarstymas gali pradėti pertvarkymo ir pervertinimo procesą. Egzistuoja tokie dalykai, kaip atsivertimas ir konversija, arba, atitinkamai, atkritimas ir nusigręžimas. Tačiau transformacija baigiasi ne „niekuo" arba „bet kuo", kaip mus mėgina įtikinti kai kurie postmodernistai, bet mėginimais susiorientuoti naujoje paradigmoje.

Pastarieji žmogų liečiantys vyksmai yra būties slėpinys arba Dievo veikimas. Jie atskleidžia baig-

tinės būtybės bejėgiškumą, pažadina užsispyrimą arba pagarbą ir tuo būdu nulemia tos būtybės realybę.

10.2 Pritarimas ir prieštaravimas

Baigdami mūsų sisteminius ir metateorinius samprotavimus, dar kartą pažvelkime į darbo pradžioje įvardintas ir per visą tyrinėjimą nagrinėtas filosofines bei teologines refleksijas ir įvertinkime jas tuo požiūriu, kurį formuoja mūsų religijos filosofijos tiesos sąvoka. Mums, žinoma, rūpės ne filosofijos apskritai ar teologijos apskritai galutinis įvertinimas. Remdamiesi konkrečiu objektu, pabandysime įvertinti tik čia išplėtotos teorijos pagrindines idėjas.

a. Religinė tiesa ir filosofinė refleksija

Kiekvieną filosofinę refleksiją nulemia individualios biografijos sąlygos. Vis dėlto ir toliau formuojasi filosofinės mokyklos bei įtakingos srovės. Krenta į akis tam tikrų metodinių požiūrių konkurencija: analitikai ginčijasi su dialektikais, mokslo teoretikai su hermeneutikais, kritiniai racionalistai su fenomenologais, konstruktyvistai su formalistais ir t. t. Ir šiuose ginčuose aptiksime *paradigmos pavidalą turinčią struktūrą*[21]: tai rė-

mo, kurio nevalia neperžengti, nustatymas, galutinių pagrindinių sąvokų priėmimas, argumentų išdėstymas pagal šias pagrindines sąvokas ir tikrovės normavimas, remiantis tomis sąvokomis. Tačiau mūsų samprotavimams reikšmingos yra tik tokios filosofinės refleksijos, kurios laikosi tam tikros nuostatos religijos filosofijai rūpimos kontingencijos atžvilgiu. Pastaroji iš esmės nepriklauso nuo metodologiškai apibrėžtų paradigmų. Antai *analitikai* ateistai B. Russelas, K. Nielsenas arba J. L. Mackie kalba apie tuos pačius dalykus, kaip ir religingi mąstytojai L. Wittgensteinas, D. Z. Phillipsas arba R. Swinburnas; *dialektikai* J. Habermasas ar J. Sloterdijkas laikosi atokiai nuo, tarkime, M. Horkheimerio bandymų suartėti su religija; net *hermeneutikoje* lieka prieštara tarp O. Marquardo skepticizmo ir H. Kringso ar R. Spaemanno metafizikos[22]. *Paradigmos pobūdį* turi istoriškai veiksmingos srovės, kai jos yra aktyvios

– kaip radikalus Švietimas;
– kaip dalyko apmąstymas kultūros istorijos kontekste arba
– kaip religinės tradicijos tąsa.

1) „Religinis protas kaip kritinis savęs iškėlimas"[23] nulėmė didelę filosofijos istorijos dalį ir pasiekė kulminaciją vėlyvojo Švietimo suformuluotoje projekcijos teorijoje. Tačiau kaip patikrinta paradigma, protas pasirodė ne save iškeliančios instancijos pavidalu, pavyzdžiui, kaip „ciniškas protas"[24], bet *tikrojo žmogiškumo* pirmtako pavi-

dalu. Švietimas visuomet iškelia tobulesnio žmogiškumo pagrindinę sąvoką. Net neapykantos sklidinos radikaliųjų švietėjų tirados ar marksistiškai orientuotų mąstytojų polemika maitinasi humanizmo vizijomis. *Švietimo paradigma* atsiranda ir išnyksta kartu su šiuo fonu. Postmodernas, kuris pasirodo ne kaip anų humanistinių tendencijų tęsinys, o ištirpsta neapibrėžtumo apoteozėje ir tereiškia „išskydusį moderną" (Welscho vartota prasme), yra tik vienadienis mados drugelis. Kadangi humanizmas turi omenyje ir istorinį žmogų, reikia būti dideliam optimistui, kad tikėtum galimybe išsaugoti žmogaus sudievinimą Švietimo paradigmoje, ir ypač tada, kai ideologijos virsta politine ortodoksija. Tačiau jų atstovai randa pakankamai galimybių, kad tamsūs debesys būtų priskiriami „monstrams" arba „reakcionieriams"[25].

2) Nuo *istorizmo* klestėjimo laikų įsitvirtino viena paradigma, visiškai pasikliovusi kultūros istorijos proceso slinktimi. Tiesa, jau nebepavyksta taip sklandžiai integruoti religijos į bendrą kultūros istoriją, kaip prieš porą generacijų[26], ir į Hegelį atsigręžiama tik su neramia sąžine. Vis dėlto istorijos tarpininkavimo pakanka, kad būtų galima konstituoti prasmę. Kontingencija nebe taip stipriai jaudina, kai ją įrikiuojame į didįjį istorinio vyksmo sąryšį. Kito įsikūnijimas istorijos baigtinybėje ir imanencijoje leidžia įveikti netektį, kai prarandamos didžiosios idėjos ir suteikia pa-

sauliui orumo, darančio gyvenimą vertą gyventi. Postmodernas, kaip „radikalus modernas" (Welsch)[27], „atsisveikina su principais" (Marquard), suvokdamas šitai kaip *džiugų išsilaisvinimo aktą*, kaip išsivadavimo nuo proto metafizikos malonumą. Ar toliau tęsiamas pliuralizavimas tikrai sukuria tokias džiaugsmingas „egzoterines" kasdienio gyvenimo formas, kokių norėtų Lyotard'as bei Welschas, parodys ateitis. Aišku viena – šiuo metu įsitvirtina *pliuralizmo* ir fenomenų gausa besižavinčio ir besimėgaujančio gyvenimo teigimo *paradigma*. Tai, kad ji sąlygota tvarkingos perteklliaus visuomenės ir vargiai atspindi trečiojo pasaulio žmonių gyvenimo pajautimą, leidžia suabejoti jos patvarumu.

3) Artimiausia žmogaus ir istorijos sudievinimui alternatyva yra *orientavimasis į istoriškai susiformavusias religijas*. Jei, anot Spaemanno, religijos filosofijai rūpimos kontingencijos refleksija yra įmanoma tik remiantis „religine filosofija"[28], tai šitai reiškia, kad religinis protas sau atramos ieško pačioje religijoje. Atsiveria tolydus perėjimas į teologiją. Krikščioniškąją filosofiją maitina religinio pamato patvirtinimas. Čia patvirtinanti religinė praktika matuojama žmogiškumo, kylančio iš krikščioniškos artimo meilės, galimybe. Radikalūs fundamentalizmai su jiems būdingu žmogų niekinančiu agresyvumu turi būti deramai įvertinti ir atmesti.

Be šliejimosi prie *apibrėžtų* religijų, plačiai pa-

plitęs yra ir apeliavimas į neapibrėžtą *bendrąjį religingumą*, kuris kaip *Civil Religion* turėtų būti sveikos demokratinės visuomenės pamatas. Priešingas nuosekliam sekuliarizmui, kai valstybė yra griežtai atskirta nuo religijos ir visi religiniai poreikiai palikti privačiam gyvenimui, tarp intelektualų vėl paplito požiūris, kad ir moderniai valstybei reikalingas religijos pamatas[29]. Visa tai galiausiai rodo *metafizinius* kontingencijos įveikimus, susijusius su Rousseau ir kt. teorijomis. Tačiau čia turime reikalą ne tiek su išplėtotomis argumentacijų sistemomis, kiek greičiau su nereflektuotomis, internalizuotomis žmonių elgsenomis, kurias galima gretinti su „naujojo religingumo" nuotaikomis.

Taip tais trimis atvejais, kuriais galima konstatuoti patvirtintas paradigmas, lemiamos reikšmės, sprendžiant patvirtinimo klausimą, atrodo, turi *žmogiškumo idėja*. Tad kyla klausimas, ar nėra taip, kad visos patvirtintos paradigmos remiasi universalia žmogiškumo idėja. Tačiau prieš pradėdami svarstyti šį klausimą, dar kartą trumpai pažvelkime į *teologiškai* pagrįstas paradigmas.

b. Religinė tiesa ir teologinė refleksija

Teologinė refleksija skiriasi nuo *filosofinės* refleksijos tuo, kad ji pripažįsta apreiškimą kaip bet kokių svarstymų pamatą. Tačiau kadangi apreiš-

kimo objektas ir pažodžiui, ir pagal prasmę gali ir turi būti interpretuojamas, tai būtinos tiesos sąlygos, mūsų išplėtotos religijos filosofijoje, turi tokią pat lemiamą reikšmę ir teologijoje. Žmogaus dvasia gali tapti disponabili Dievo dvasiai, kai ji apreiškimo teiginius suvokia per tas pačias kategorijas, per kurias žmogus kalbasi su kitu žmogumi. Tačiau ši paraidinė Rašto interpretacija, informuojanti apie tikslią Paskutinio teismo datą arba apie tikslų teisiųjų skaičių, klaidingai suvokia Apreiškimo vyksmo prasmę, išleisdama iš akių, kad ten kalbama apie visiškai Kitą ir visiškai Kitką. Adekvatus Rašto supratimas turės taikytis su nepaprastais prieštaravimais, jei išankstinis supratimas bus ugdomas pagrindinių sąvokų ir, tuo būdu apeidamas paraidiškumą, virs atsakingu praktikos orientyru.

Mes nekeliame sau tikslo įvertinti kiekvienos reikšmingesnės teologijos suderinamumą su mūsų į paradigmas orientuotos religijos filosofijos principais. Nekalbant apie filosofo nekompetentingumą tam tikrais klausimais, tai pačios teologijos uždavinys. Riba tarp filosofijos ir teologijos nėra griežta. Tačiau tai nereiškia, kad filosofai norėtų ir galėtų perimti teologų uždavinius. Tik ten, kur teologija palieka savo prigimtinę poziciją ir *subordinuoja apreiškimą filosofinei refleksijai*, filosofiniai vertinimai yra ne tik įmanomi, bet ir pageidautini.

Kraštutinė *dialektinės teologijos* forma, kuri

Dievo žodį visiškai išplėšė iš istorinio bei egzegetinio sąryšio, pati savaime, t. y. remdamasi vien teologijos protestu, savo analogijos teorijoje sugrįžo į „*Bažnyčios* dogmatiką", o *grynosios imanencijos teologijos* leidosi suvedžiojamos baigtinybės filosofijos principų. Antai Bultmanno atliktas viso Išganymo vyksmo redukavimas į egzistencinį individo reikšmingumą, mūsų požiūriu, prieštarauja kognityviam religijos relevantiškumui, nes religija vaizdiniais leidžia pasireikšti gilesnei prasmės dimensijai. Numitinimo teorija, kaip klasikinio vidujybės principo radikalizacija, tik pagilina šio principo klaidas. Kaip tik dėl patyrimo nuobjektinimo, kurį Bultmannas laiko savo ir Heideggerio nuopelnu, tikėjimas praranda bendruomenės praktikos požiūriu relevantišką substanciją. Numitinimas nežino ribų. Jis nesustoja ir prieš jį patį išjudinusį autentiškumo mitą. Klaidingai aiškindamasis savo ribas, mokslinis mąstymas praryja savo Kitą. Tad nenuostabu, kad, svajodamas apie autentiškumą, krikščioniškas tikėjimas ne paradigmiškai save *patvirtina*, bet sistemingai *naikina*. Egzistencinis tikėjimo vyksmas (Glaubensvollzug) gali būti tik susitikimo su kontingencija *momentas*, bet ne vienintelis jo turinys.

Bet kokia imanencijos teologija yra neturininga, jei neatsiriboja nuo paprasto pasaulietiško požiūrio į artimą ir mus supančią gamtą. Kalbėti apie Dievo apreiškimą prasminga tik tada, kai žmogus turi veidą, spinduliuojantį kažką, kas leidžia nu-

jausti jame *anapus* gamtos glūdintį pradą. Evoliucijos ir sistemų teorijos, orientuotos į radikalų „etsi deus non daretur"[30], jau seniai atsakė į klausimą apie žmogaus vietą gamtoje. Rūšies ar sistemos išsaugojimas nepalieka vietos aiškiam žmogaus ypatingumo prieš Dievą teigimui. „Pavadavimui" (Sölle), „buvimui–už–kitus" (Bonhoeffer) ar „vestigia hominis" (Metz)[31] prasmę suteikia tik *reikšmingumo perteklius* imanencijos atžvilgiu. Pertekliaus pobūdis, tiesa, gali pasirodyti tik *pasaulyje*, tačiau visuomet nurodydamas į aną sistemas *viršijančią* tikrovę. Bet kokia imanencijos teologija gyva tik tikėjimu transcendencija. Vos tik tokia teologija savąsias pagrindines sąvokas pasiima iš imanencijos pasaulio, ji subyra į laikinas mados sroves, vienpuses politines agitacijas arba tikėjimo neturinčias savideklaracijas. Kai revoliucija (Greinacher), archetipai (Drewermann) ar lyčių vaidmenys (Ranke–Heinemann)[32] virsta visa lemiančiomis pagrindinėmis sąvokomis, pastarosios išstumia esminius turinius, kurie reikšmingi ne dėl epochos prieštaravimų, bet kyla iš apsireiškiančio Kito galios.

Visiškai kitaip atrodo to, kas transcendentiška, transformavimas į tai, kas *transcendentalu*. Kadangi tai susiję su pasaulio *sąlygomis*, transcendentalumas nurodo į atvirumą, kuris gali remtis įvairiausiomis veiksmingomis pagrindinėmis sąvokomis. Kaip tik tai ir yra bet kokios *hermeneutikos* – šio išankstinės reikšmės pripildymo meno

populiarumo paslaptis. Kadangi „Niekas“ negrindžia nieko, o žmogus gali patirti tikėjimo pilnatvę, tai turi būti įmanoma šį besąlygiškumą išskleisti kaip juslėmis patiriamų dalykų įvairovę. Ypač *katalikiškoji tradicija* nuo seno ypatingai stengiasi plyšį tarp žmonių gyvenamojo pasaulio ir transcendencijos užgrįsti tuo, kad žmogui būtų pripažintas sugebėjimas identifikuoti Dievo apreiškimą kaip tokį. Po to, kai paprastesnės „natūraliosios teologijos“ (tokios, kaip ontologizmas[33]) neatsilaikė prieš moderniąją religijos kritiką – daugelis žmonių nuo Feuerbacho iki Friedricho Nietzsche ir Sartre'o prarado tiesioginį dvasinį Dievo regėjimą,– jų vietą užėmė transcendentalinio patyrimo teorija tuo pavidalu, kurį jai pirmiausia suteikė *Rahneris*. Ši labai paplitusi koncepcija mūsų dorovinių vertinimų ir metafizinių nuojautų interpretacijas bando apriboti idealistiškai egzistencialistine tradicija, kuri be kliūčių įsikomponuoja į religinę bendruomenės praktiką ir daro krikščioniškąjį tikėjimą atsakingą net ir konfrontuojant su nihilizmu bei postmodernu.

Vis dėlto su Rahnerio *teze apie netematinį būties patyrimą* negalime sutikti, jei ji teigia šį tą daugiau, o ne vien kontingencijos patyrimo galimybę. Rahnerio egzistencijos patyrimas nėra vieningas, jis sudarytas iš dviejų komponentų: iš žmogaus dvasios atvirumo bei laisvės suvokimo *ir* iš įsitikinimo, kad *šiame suvokime glūdi pamatinė istorinė tiesa*, daranti neįmanomą projekcijos

ar iliuzijos tezę. B. Weissmahras knygoje „Filosofinė Dievo teorija“, remdamasis Rahneriu rašo, kad „besąlygiškumas, kurį patiriame transcendentaliniame patyrime, nėra vien idėja ar vien mūsų sąmonės postulatas, bet yra objektyvi (nors ir nevisiškai objektyvuojama) tikrovė. Mes matėme, kad (...) besąlygiškumas yra bet kokio pažinimo matas ir galutinis bet kokio žodžio ar, atitinkamai, bet kokio vertinimo kriterijus.“[34] Pats Rahneris teigia, kad Dievas yra „vienintelė tezė, esanti visose hipotezėse, kuriomis remdamiesi mes kuriame savo pasaulėvaizdį. Nes visur ir visuomet, ir net bet kuriuo atveju kurdami pasaulėvaizdį, kiekvienos atskiros jo struktūros prielaidose suponuosime, kad viešpatauja prasmė, sąryšis, pasaulio daiktų įvairovės tarpusavio priklausomybė, kurie mums susyja į vieną darinį, kartu teigdami įvairovės pagrindą sudarančią *pirmapradę* prasminę vienybę.“[35] Čia išleidžiama iš akių, kad besąlygiškumo ir „pirmapradės prasminės vienybės“ idėja glaudžiai siejasi su priežastingumo bei pakankamo pagrindo kategorijomis, todėl gali būti, kad čia pernelyg žmogiškos kategorijos tylomis paskelbiamos *mąstymo būtinybėmis*. Tai, kas sąlygoja šios argumentacijos patikimumą ir kas ją patvirtina, jau yra *tikėjimo aktas*. Weissmahras mano, kad netematinį Dievo patyrimą filosofinės konstrukcijos užgožia kaip tik dėl to, kad į tą patyrimą nekreipiame dėmesio[36]. Iš tikro yra priešingai. Atsakymas į klausimą apie Dievą implicitiškai

yra ankstesnis už bet kokį filosofinį arba teologinį principų ieškojimą. Dievas kaip pripažintas besąlygiškumas tampa kelrodžiu arba kaip projektyvinė iliuzija virsta pamirštu objektu ontologinio kontingencijos įveikimo procese. *Besąlygiškumo* kategorija, kuri P. Tillicho teologijos dėka atlieka panašų vaidmenį protestantiškojo mąstymo sferoje, yra ryšys su sąlygotuoju pasauliu. Būties *abstrakcija*, dėl savo abstraktumo galinti reikšti ir Nieką (Hegel, Sartre), virsta būties galia, „būties pagrindu ir prasme", „pačia būtimi" arba „gelme", kaip ją įvardija Tillichas[37].

Rahnerio ir Tillicho transcendentalizmas yra jau įtarpintas transcendentalizmas. Beje, Kanto filosofijoje ši sąvoka reiškia sykiu su kažkuo kitu tiesiogiai pateiktas patyrimo galimybės sąlygas, kurios yra *kiekvienam* žmogui vienodai prieinamos ir konstituoja tą pačią *kiekvieno* subjekto suvokiamą kategorinę tikrovę, o mūsų atveju yra kitaip. Tik fenomenologinis kontingencijos patyrimo pamatas yra vienodas visiems žmonėms; tai, kokias išvadas žmonės iš to patyrimo padaro, priklauso nuo labai skirtingų pasaulio sampratų. Jei *tikime* galimybe, kad pasaulis yra sąlygotas besąlygiškumo su visomis iš to plaukiančiomis išvadomis, tai šiapusinis gyvenimas su jo istorine tėkme įgyja nepajudinamą pamatą, imunizuotą nuo bet kokių falsifikacijų. Besąlygiškumas čia tampa istoriško buvimo galimybės sąlyga. Kaip tik tai Rahnerio koncepcijoje ir reiškia žodis „tran-

scendentalumas". Šio termino vartosena, pridengianti pirminės prasmės *transcendentinį* pobūdį, pati turi būti suprantama istoriškai. Rahneris ir Tillichas[38] suvokia save kaip tarpininkus tarp liberaliosios ir dialektinės teologijos. Pastarosios vaizdiniuose plyšys tarp pasaulio ir Dievo vis gilėja. Išleidžiama iš akių, kad didžiosios sintezės remiasi tikėjimu. Bet koks žmogiškasis pažinimas, kurio turinys yra susijęs su Dievu, priklauso nuo apreiškimo.

Katalikiškąją paradigmą aiškiausiai suformulavo *Tomas Akvinietis*: kiekviena *turininga* įžvalga, susijusi su Dievu, reikalinga apreiškimo tiesų. Tačiau apreiškimo *galimybės* idėja, glūdinti kontingencijos patyrime, pati negali būti apreikšta. Todėl bet kuriuo atveju yra įmanoma mąstyti Dievo egzistavimo *galimybę*. „Tačiau jei oponentas visiškai netiki dieviškuoju apreiškimu, tai nėra jokios galimybės proto argumentais jam įrodyti tikėjimo tiesas, galima tik atremti jo argumentus, nukreiptus, pavyzdžiui, prieš tikėjimą. Kadangi tikėjimas remiasi neabejotina tiesa ir kadangi to, kas priešinga tiesai, įrodyti neįmanoma, tai aišku, kad būdai, taikomi tikėjimui paneigti, yra ne griežti įrodymai, bet paneigiami pagrindimai."[39]

Apreiškimas negali pateikti Dievo buvimo *prielaidos*, nes jis, kaip *Dievo* kalbėjimas, jau suponuoja Dievo egzistavimą. Todėl ši prielaida neprieštarauja prigimtinio proto šviesai, pripažįstančiai kontingencijos patyrimą. Kas rimtai trak-

tuoja apreiškimo idėją, tas gali mąstyti „penkių kelių“ galimybę ir savąjį tikėjimą pagrįsti racionaliai. „Tai rodo, kad Dievo buvimas, jeigu jis savaime nėra mums akivaizdus, turi būti įrodomas remiantis padarinais, kurie yra prieinami mūsų pažinimui.“[40] Įdomu, kad trečias kelias, vadinamasis „įrodymas iš kontingencijos“, remiasi atsitiktinumo ir būtinumo fenomenais. Kas mąsto *atsitiktinumą*, tas turi mąstyti ir *būtinumą*. Kas, remdamasis savuoju apreiškimo žinojimu, pažįsta būtinybę *pačią savaime*, tas gali tokią patirtą būtinybę redukuoti į *Dievą*.

Atsargios Tomo formuluotės buvo *paaštrintos* Pirmojo Vatikano susirinkimo „Dekrete apie katalikiškąjį tikėjimą“: „Kas teigia, kad vienas ir tikras Dievas, mūsų Kūrėjas ir Viešpats, negali būti tikrai pažintas prigimtine žmogaus proto šviesa ir remiantis tuo, kas yra sukurta, tas turi būti ekskomunikuotas.“[41] „Prigimtinė žmogaus proto šviesa“, be abejonės, aprėpia mūsų fenomenologinio aprašymo turinius, taigi ir kontingencijos patyrimą. Jei sakydami „Dievas“ turime omenyje ne tik apreiškimo galimybės sąlygą, bet sykiu ir to, kas sukurta, „Kūrėją ir Viešpatį“, tai kartu su „to, kas sukurta“ pažinimu gauname ir Dievo pažinimo „tikrumą“. Tačiau šiems svarstymams dar stinga teologinio paaiškinimo, kuris *aprėptų apreiškimo turinius*. „Nes tiesa apie Dievą, atskleista žmogaus proto, būtų prieinama nedaugeliui ir (...) būtų sumišusi su daugybe klaidų.“ (Tomas)[42]

Svarstydami filosofines paradigmas, susidūrėme su klausimu, ar ne *visoms* patikrintoms paradigmoms yra būdinga *žmogiška nuostata*. Šį spėjimą, atrodo, patvirtina ir imanencijos teologijos. Tai, kad vis dėlto neegzistuoja žmogiškumo ar kitos kokios pagrindinės sąvokos „superparadigma“, turėtų būti parodyta kitame skyrelyje.

10.3 „Aprėpiančių paradigmų“ problema

Paradigmų koncepcijai labiausiai priekaištaujama dėl pernelyg griežto paradigmų nebendramatiškumo akcentavimo. Galimybė kalbėti apie *daugelį* paradigmų, nesvarbu, ar čia pateikiamoje religijos filosofijoje, ar T. S. Kuhno darbų tipo mokslo teorijos studijoje, ar „postmodernaus“ pliuralizmo aprašyme, leidžia galutinai pasirinkti iš kelių paradigmų vieną. Tokios „aprėpiančios paradigmos“, arba superparadigmos, neturėtų būti vadinamos „paradigmomis“. Todėl savo teoriją mes ir vadiname „deskriptyviąja fenomenologija“. Jos ribotos galimybės ką nors pasakyti apie religinę problematiką sykiu pateisina ir jos galimybę. Kita vertus, diskusija apie paradigmų *patvirtinimą* kelia klausimą, ar vis dėlto čia nesislepia universalūs vertinimai, kvestionuojantys paradigmų koncepciją. Ypač tokios mūsų dienomis veiksmingos sąvokos, kaip *žmogiškumas* ir *istoriškumas*, atrodo,

galėtų atlikti visų teisėtų paradigmų bendrų požymių vaidmenį. Remdamiesi dviem pavyzdžiais, pabandysime parodyti, kad tokias „superparadigmas" reikia suprasti kaip specialias paradigmas, būtent – kaip humaniškojo racionalumo paradigmą ir kaip universalaus istoriškumo paradigmą[43].

a. Humaniškojo racionalumo paradigma ir neopragmatizmas

Vienas paskutinių veikalų, kuriame bandoma pateikti universalią vertinimo koncepciją humaniškojo racionalizmo kontekste, yra *Gregoro Paulio* knyga „Mitas, filosofija ir racionalumas". Joje pateiktos iš dalies tikrai agresyvios tezės sykiu yra požymis, kad apie pilietinę taiką tarp profaninių ir religijos koncepcijų (pvz., Hermanno Lübbe „religija po Švietimo") negali būti nė kalbos. Ir net postmodernistų akcentuojamas pliuralizmo imunitetas prieš kritinį racionalizmą yra greičiau pageidavimas negu tikrovė.

G. Paulio knygoje tezė apie humaniškumą, kaip apie aukščiausią normą[44], yra glaudžiai susijusi su racionalumo sąvoka, kuri savo ruožtu yra opozicija religijoms ir mitams, skelbiantiems išganymo tiesas. Skleisdamas racionalumo sąvoką, Paulis pradeda nuo racionalumo siauresne prasme (11), taikomo, vartojant Kuhno terminologiją, normaliam mokslui. Kadangi Kuhno teorijoje dėl para-

digmų nebendramatiškumo perėjimas nuo vienos normalaus mokslo formos prie kitos negali vykti pagal racionalius kriterijus, tai patį racionalumą jis apibrėžia kaip reliatyvų kiekvienos konkrečios paradigmos atžvilgiu. Šį racionalumo sąvokos apribojimą Paulis, remdamasis Popperiu ir Stegmülleriu, atmeta. Jis laikosi liberalios, arba *„ne–reliatyvistinės" racionalumo sampratos*, kuri nepriklauso nuo normalaus ir revoliucinio mokslo skyrimo (10). Nors revoliuciniame moksle vykstantis perėjimas prie naujų teorijų ir remiasi kriterijais, kurie nėra visiškai pakankami ir todėl palieka atvirą galimybę laikytis esančios teorijos arba ją atmesti, vis dėlto kaip tik šis atvirumas, anot Paulio, ir yra lemiama racionalumo sąlyga. „Renkantis teoriją (taip pat progresui šakojantis), turi būti palikta erdvės." (12)

Remdamasis šiuo atradimu, Paulis plėtoja savo ne–reliatyvistinio racionalumo koncepciją, kuri, savaime suprantama, turi būti traktuojama ir kaip *vertybinė sąvoka* (10): racionalumas yra reguliatyvi idėja; jis *„esmiškai* yra apibrėžiamas tik iš dalies; ir tai iš dalies tik hipotetiškai" (16); todėl sąvoka yra santykinai tuščia. Toliau teigiama net taip: „Sunku, o gal net ir visiškai neįmanoma nurodyti būtino požymio." (146) Vis dėlto kai kurie būdingi požymiai tyrinėjime atlieka svarbų vaidmenį. Tai pirmiausia šie trys apibrėžimai:

- pirma, tai *pareiga toleruoti* kitokius apsisprendimus (16); kai kalbama apie teorijos pasirinki-

mą, toks reikalavimas yra visiškai pateisinamas, nes nėra pateikti pakankami apsisprendimo kriterijai, bet vis dėlto kalbama apie racionalumą; tai, ką nusprendžia sveikos tyrinėtojų bendrijos, yra susiję su racionalumu;

– antra, *orientacija į sutarimą* (18); racionalumas pakyla virš asmeninių nuomonių bei patirčių ir susyja su visuma; abu požiūrius (toleranciją ir laisvą sutarimą) Paulis išsako viena Krügerio citata, pasak kurios racionalumo siekimas yra „pastanga pasiekti vienybę ir bendrumą be prievartos" (18);

– trečia, *atsižvelgimas į logiką ir intersubjektyvų patyrimą* (19). Kadangi ir viena, ir kita liečia visus žmones, tai, realizuojant racionalumą, yra prasminga atsižvelgti į loginius ir patirtinius elementus. Anot Paulio, „branduolinės logikos pripažinimas yra bet kokios iki šiol paskelbtos racionalumo koncepcijos konstituentė", o patyrimo sąvoką jis paima iš Popperio racionalumo sampratos (6).

Tolesniems svarstymams lemiamos reikšmės turi Paulio mito ir religijos samprata. Abiem atvejais *per definitionem* turime reikalą su dievų, dvasių arba kitokių antžmogiškų būtybių egzistavimu (5); mitai ir religijos formuluoja savo mokymus kaip absoliučias tiesas ir pateikia jas kaip institucionalizuotą praktiką, kuri dažniausiai sutampa su ją lydinčiais baimę sukeliančiais reiškiniais. Todėl mite ir religijoje glūdi pavojingos antihumaniškos

tendencijos. Apeliavimą į mitą ir religiją Paulis vadina mitologizavimu, o rėmimąsi racionalumu – filosofavimu[45].

Remdamasis šiais apibrėžimais, Paulis prieina dvi pagrindines savo tezes (2):

„1.Ne–reliatyvistinis racionalumas yra mūsų dienomis tiesiog neišvengiama reguliatyvi idėja. Nes geriau už bet kokią žinomą alternatyvą jis tinka tam, kad galima būtų pateikti ir realizuoti bendražmogiško humanizmo idėją.

2. Filosofavimas yra racionalesnis ir todėl labiau skatina humaniškumą negu mitologizavimas. Todėl apskritai filosofavimą reikia laikyti pranašesniu už mitologizavimą."

Paulio tezė apie metaparadigminį humaniškumo vaidmenį reiškia du dalykus: pirma, kad humaniškumas, kaip reguliatyvi idėja (šalia racionalumo ir proto, 17), yra bet kokių paradigmų pagrindinė norma, ir antra, kad jokia paradigma negali nepaisyti racionalumo reikalavimų. Todėl racionalumo sąvokoje glūdinti patyrimo sąvoka jokiu būdu nereiškia patyrimo vien standartinio mokslo modelio prasme. Čia aiškiai turime reikalą su pragmatine sąvoka, kurios pateisinimas plaukia iš *common sense*. Galiausiai Paulis apeliuoja į patyrimą, kad žmogaus elgesys *gali* būti neprievartinis, ir todėl įstengia sugriauti tam tikros rūšies („nepateisintą") baimę. Neprievarta ir tolerancija yra galutinis matas, kuriuo turi būti vertinamas patyrimų teisėtumas.

Mūsų posūkis į paradigmas prasidėjo nuo religijos filosofijai rūpimos kontingencijos fenomenų, kuriuos pripažįsta ir Paulis. 119 puslapyje jis rašo: „Mano nuomone, visiškai ne religingumas yra antropologinė konstanta. Konstantų pobūdį veikiau turi kai kurie patyrimai (pvz., mirtingumo)." Paradigmų koncepcijoje kontingencijos transcendavimas gali vykti įvairiuose prasmės horizontuose – pavyzdžiui, kaip entuziastingo gamtos tyrinėtojo ontologinis kontingencijos įveikimas arba kaip įsijungimas į krikščioniškąją apreiškimo tradiciją,– tuo tarpu Paulis apeliuoja vien į humaniškojo racionalumo kriterijų: kadangi religijos ir mitų atsakymuose glūdi nehumaniškumo tendencija, jie negali būti tikroviški, o yra susiję su iliuzijomis, apgaule ir šventikų klasta. Tikrovės ir reikšmingumo konstitucija aiškiai kyla iš *humaniškumo pagrindinės sąvokos*. Klausimas apie tiesą čia vėl sureliatyvinamas. Anot Paulio, mūsų kultūrai „būdingas emfatiškas tiesos kultas". „(...) Kinijoje tiesai niekados nė iš tolo nebuvo reiškiama tiek pagarbos, kaip Europoje, o klasikinei kinų filosofijai (...) bet kokia tiesos sąvoka yra visiškai svetima." Tačiau galutinis nuosprendis skamba taip: „Sistema, iškelianti tiesą aukščiau už *common sense* humaniškumą, tikriausiai pati yra abejotina." (129) Jei šioje formuluotėje nekreipsime dėmesio į taktikos sumetimais atsiradusį „tikriausiai", tai pastebėsime, kad čia aiškiausiai atsiskleidžia humaniškumo, kaip *pagrindinės sąvokos*,

funkcija. Paulis laiko nesąmone, kad tikrovė galėtų būti taip sudaryta, jog protu nekontroliuojamos instinktų struktūros, apie kurias kalba Freudas ar Schopenhaueris, nuolatos produkuotų nežmogiškus padarinius. Ir net dissensas, kaip gyvybės šaltinis, anot Lyotard'o, negali būti reguliatyvas. Tokias teorijas reikia taip reinterpretuoti, kad humaniškojo racionalumo apeliacijos galėtų tikėtis būti išgirstos.

Paulio teorija yra *paslėptas definitoriškas kontingencijos įveikimas par excellence*, kuris visus implikuotus mitų bei religijų su jų išganymo tiesomis puolimus paverčia tautologijomis. Tad nereliatyvistinis racionalumas neturi nieko bendra su metaparadigmine sąvoka. Kai tik jis sukonkretėja ir savo partikuliarios pozicijos nebedangsto atvirumu ir nefiksuojamumu, pasirodo pagrindinės sąvokos: humaniškumas ir Popperio common sense moksliškumas. Nė viena jų pati savęs negrindžia. Atsakydami Pauliui, kuris nurodo, jog egzistuoja pakankamai daug ateistų, „savo gyvenimą traktuojančių kaip visiškai prasmingą ir bet kuriuo atveju sugebančių (...) nugalėti egzistencinę baimę" (73), galėtume sakyti, kad pasaulyje egzistuoja pakankamai daug egoistų, kurie prasmingai susitvarko savo gyvenimą, visiškai nepasigesdami humaniškumo kaip galutinio orientyro. Teiginys, kad toks elgesys įprastoje kalbos vartosenoje negali būti laikomas racionaliu, visiškai nieko nereiškia, jei reflektuodami galime

kvestionuoti kalbos vartoseną, o Paulis, kalbėdamas apie religiją, gan dažnai šitai daro.

Nieko nuostabaus, kad Paulio humaniškojo racionalumo paradigma religijos istoriją pirmiausia traktuoja kaip nežmoniškų veiksmų bei procesų istoriją: tai raganų deginimas, inkvizicijos, religiniai karai, klasta išgauti įteisinimai ir t. t.[46] *En passant* sutinkama su tuo, kad buvo ištisi šimtmečiai, kai nieko panašaus nevyko, ir su tuo, kad, pavyzdžiui, krikščionių tikėjime, kaip meilės religijoje, galėjo palikti pėdsakų ir pastaroji dorybė. Vis dėlto *per saldo* net ir šie dalykai su keista sąskaitų suvedinėjimo manija kaip *negatyvus* dydis priešinami siaubingam religijos ir mito nehumaniškumo kiekiui.

Iš šių svarstymų plaukia, kad racionalumas mūsų prasme (būtent – kaip apeliavimas į mokslinį ir lingvistinį standartinius modelius) Paulio, Deschnerio, Russello ir kitų koncepcijose, humaniškumo pagrindines sąvokas ir modelių principus ekstrapoliuojant iki universalaus reguliatyvaus principo, paverčiamas būdingu kontingencijos įveikimo pavyzdžiu. Kad čia turime reikalą ne su ieškomąja superparadigma, matyti iš to, jog egzistuoja daugybė ideologijų bei religijų, kuriose nėra nė vienos minėtų pagrindinių sąvokų, bet kurios turi būti laikomos patvirtintomis paradigmomis. Ši pastaba gali papiktinti. Tačiau neturėtume pamiršti, kad kiekvienas metateoretikas yra savo laiko kūdikis. Fenomenologiškai aprašy-

damas jis dar ir vertina. Todėl daugelyje šiuolaikinių paradigmų – evoliucionizme, marksizme ar įvairiose tradicinėse religijose – humaniškumo pagrindinė sąvoka pasirodo kaip neatskiriamas elementas. Tad kyla didžiulė pagunda sukonstruoti iš jo superparadigmą, kuri būtų galutinis *visų* paradigminių darinių mastelis. Tačiau ši konstrukcija neatsilaiko prieš kritinį protą. Daugeliu atvejų humaniškumas netelpa į koncepciją ir daugelyje paradigmų reiškiasi kaip primestas ir savavališkai įrašytas. Tačiau šiandien laikoma gero tono požymiu *kalbėti* apie žmogaus orumą, net jei šį kalbėjimą lydintys *veiksmai* dažnai veda į absurdą. Osvencimo ir Hirosimos patirtis verčia mus laikyti nepatikimomis paradigmas, kurios nesiremia humaniškumu. Vis dėlto nereikėtų pamiršti, kad ir mūsų dienomis funkcionuoja ideologijos, fundamentalistinės religijos ir fanatiški tautiniai sąjūdžiai, praktikuojantys beribę panieką žmogui, nes jie vadovaujasi ne humaniškumo, o kitomis pagrindinėmis sąvokomis[47]. Fenomenologas *aprašo*, tuo tarpu epochos angažuotas metateoretikas *skelbia nuosprendį*. *Ir viena, ir kita* yra religinio proto formos, kurios kaip tik dėl to negali išsitekti vien aprašyme, o tampa kiekvieną sykį individualiai šališkos.

Antihumaniškų tendencijų „pasmerkimas" šiandien gali apeliuoti į antrą įtakingą paradigmą, artimą kritiniam racionalizmui, tačiau argumentuojančią tolerantiškiau negu pastarasis. Turime

galvoje *neopragmatizmą*, kuriam atstovauja, pavyzdžiui, *Herbertas Stachowiakas*[48]. Po septintojo ir aštuntojo dešimtmečių „linguistic turn", kai visos problemos buvo redukuotos į savo kalbinius pamatus, devintajame dešimtmetyje įsigalėjo filosofinės refleksijos apie praktinį gyvenimą ir žmogaus kaip rūšies išlikimo strategiją ekologiškai ir technologiškai nestabiliame pasaulyje. Kalbama apie naują posūkį – „pragmatic turn"[49]. Šiuolaikinės pragmatizmo formos bando ir patenkinti mokslo reikalavimus, ir ryžtingai apginti humaniškumo principą nuo mokslo vienpusiškumo.

Pragmatizmas maitinasi idėja, kad sąvokos ir mintys tik tada paliečia tikrovę, kai kyla iš poveikio gyvenimo visumai turinio. Objektų *padarinių* sąvoka yra objektų sąvokos *visuma* (Peirce)[50]. Kadangi padariniai visuomet yra susiję su tuo, ko *žmogus* laukia, ko baiminasi arba kuo yra suinteresuotas, ir kadangi jie yra galimi tik dėl *žmogaus* apsisprendimo, tai galima įžiūrėti jų glaudų ryšį su funkcionalizmu. Tačiau pastarasis sumanumą, pasireiškiantį atliekant tam tikrą funkciją, traktuoja kaip aukščiausią vertybę, o pragmatizmo požiūriu, ryšys priklauso nuo laisvo apsisprendimo, pragmatinio pasiryžimo, kurį gali veikti ir išoriniai vertinimai[51]. Tikslindamas neopragmatinį požiūrį, Stachowiakas vartoja bendrą *modelio sąvoką*. Modelis tenkina tokį penkiavietį santykį: „Modelio vartotojas k laiku t, siekdamas tikslo Z, ženklų sistema M atvaizduoja originalą O."[52] Jau

šiuo fiksavimu, o vėliau dar ir dominuojančių tikslų pasirinkimu atsiskleidžia paradigminis pragmatizmo pobūdis. *Modelio sąvoka, kaip pirmoji pagrindinė sąvoka,* remiasi daugybe pamatinių prielaidų, daugelį kurių suponuoja ir mūsų standartiniai modeliai[53]. Tačiau daug svarbesnis yra toks reikalavimas: „Turi būti pripažįstami tik tokie atributai, kuriems kiekvienam galima būtų nurodyti *bent vieną* konvencionalizuojamą metodą, kuriuo remiantis galima būtų nustatyti, ar jis yra pateiktas, ar ne."[54] Tad pragmatizmas apima platesnes negu to, kas „modeliuojama", sritis, jei tik jos gali būti apčiuoptos „konvencionalizuojamu metodu". Kadangi visų įprastų gyvenimo formų konvencijos gali būti išreikštos modeliais, tai pastarieji tampa *universalia* pažinimo *priemone*. „Tad bet koks pažinimas yra *pažinimas modeliuose* ar *per modelius*, ir bet koks žmogaus susitikimas su pasauliu reikalingas „modelio" kaip tarpininko."[55]

Globalus sureikšminimas to, kas iki šiol buvo tik provincialiai veiksminga, suteikia šiam universaliam modeliavimui aktualią reikšmę. Padariniai dažnai būna susiję su visos žmonių giminės egzistavimo sąlygomis. Todėl neopragmatizmo *antroji pagrindinė sąvoka yra žmogiškumo idėja*. Pragma yra susijusi ne vien su specialiais kultūriniais–socialiniais sąryšiais, bet ir su visuomene kaip visuma. Stachowiakas kalba apie „analitiškai–etiškai orientuoto neopragmatizmo konstitavimą"[56]. Komunikacijos ir ūkio formų suvienodini-

mas veda prie universalios gyvenimo formos, kurioje atskiros interesų grupės bei tautos darosi vis labiau priklausomos vienos nuo kitų. Bendro išlikimo interesas gali įtvirtinti modelių teorijos koncepcijos *bendrojo žmogiškumo paradigmą*. Teorijų projektai tada virsta jau nebe pasaulėžiūromis, o bendros kovos už būvį ir žmogiškumo skatinimo pagalbinėmis priemonėmis. „Tokie atsakymai", rašo Stachowiakas, „gali ir privalo pateikti būdus, leidžiančius ir užtikrinti išorinį žmonijos saugumą, ir įgalinti vidinį atskirų individų egzistavimą."[57] Žmogiškumo teigimas yra apsisprendimo rezultatas. „*Pragmatika* čia stojasi sąmoningo asmeniškumo ir socialiai teisingo humaniškumo pusėje! Ji nori prisidėti ir prie vidujai subrendusio žmogiškumo sąlygų suvokimo, žmogiškumo, istorijoje patyrusio daug pavojų, dažnai pranokesnių jėgų verčiamo balansuoti ant bedugnės krašto, bet vis dėlto radusio savąjį kelią."

Kažin ar gali stebinti tai, kad ši mūsų dienomis visiškai pagrįsta paradigma kelia *metateorinio pobūdžio* pretenzijas. Stachowiakas transformavo neopragmatizmo *paradigmą* į „sisteminės pragmatikos" *meta*paradigmą. Po to, kai Kuhno *tiksliųjų mokslų* paradigmų teorija iš pradžių buvo kritikuojama, vėliau „naujojo struktūralizmo" (Lakatos, Sneed, Stegmüller)[58] patikslinta ir išplėtota, Stachowiakas šią kritiką ir išplėtojimą perkėlė į *filosofijos sritį*. Kadangi gamtos mokslams taikyta pradinė Kuhno koncepcija tematizuoja tik santykį

tarp originalo ir modelio, tai pačią šią teoriją ir atitinkamus jos pritaikymus filosofijai jis vadina „dvigubu problemų sluoksniu"[59]. Naujoji mokslo dinamikos teorija traktuojama kaip penkiaguba. „Ligšiolinę naratyvinę" (mes sakytume: fenomenologinę) „mokslo istoriją ji turi papildyti taip keldama klausimą, kad būtų galima paklausti *„kodėl"* ir apie vyksmą – visų pirmą turint omeny paradigmų kaitos mokslo dinamikai reikšmingą aspektą." Stachowiakui pirmiausiai rūpi „sušvelninti" Kuhno revoliucinę tezę[60] ir aiškiau, negu tai buvo įmanoma pradinėje koncepcijoje dėl paradigmų nebendramatiškumo, suskirstyti hipotezių sistemas pagal progreso preferencijas. Šiuo nauju „teorijų semiozės" požiūriu, Kuhno atradimas pasirodo kaip perėjimas nuo semantikos (Peirce „secondness") prie pragmatikos (Peirce „thirdness"). Subjektinis operatorius, kurį Kuhnas aptinka teorijų revoliucijose,– laike aprėžtos tyrinėtojų bendruomenės gyvenamasis pasaulis,– dabar sukonkretinamas ir sykiu praranda savo „pavojų keliantį atsitiktinumą"[61].

Po to, kai Stachowiakas šitaip perkelia teorijos dinamiką, filosofijos istorija virsta progreso vyksmo filosofijoje arena, o pačiam vyksmui įvertinti pateikiami netgi kriterijai. Anot Stachowiako, filosofija 1 vadinama pažangesne už filosofiją 2, jei:
„(1) filosofija 2, palyginus su filosofija 1, suvokia naujas problemas, kurių filosofija 1 nesuvokė, arba išsprendžia problemas, kurias filosofija 1

nors ir suvokė, bet negalėjo išspręsti;

(2) bent dalis šio didesnio filosofijos 2 probleminio potencialo atlaiko bendrąją filosofinę kritiką ir ypač sisteminius bandymus šią filosofiją 2 paneigti;

(3) filosofijos 2 problemų apdorojimo potencialas aprėpia filosofijos 1 potencialą."[62]

Tad sisteminė pragmatika, kaip metateorija, rodo, kad „pragmatinė revoliucija" nėra koks *Deus ex machina*, bet remiasi idėjomis, kurios jau buvo kilusios anksčiau, tik ilgai gulėjo užmirštos. Upių sistemos įvaizdis parodo, kaip pragmatinių impulsų upeliai galiausiai susilieja į neopragmatizmo srautą. Taip nubrėžiama tiesė, per empirizmo ir dogmatinio transcendentalizmo įveikimą vedanti link pragmatinio decizionizmo įsitvirtinimo, kuris dabar virsta „planetarine–etine pragmatika" ir parengia universalią pasaulėžiūrą, pagrindine sąvoka paverčiančią ekologinės etikos ir bendruosius žmonijos interesus[63].

Tolesnė „naujojo struktūralizmo" ir sintetinės pragmatikos raida iš pradžių siejosi vien su *moksline* teorijų dinamika. Teorijos branduolio plėtojimas, remiantis aibių teorija, struktūrų teorija ir, pagaliau, kategorijų teorija, bei šio plėtojimo taikymai suponuoja platų objektų matematizavimą. Perkėlimas į filosofiją reiškia, kad struktūrinės prielaidos tenkinamos ir čia. Ir štai nors Stachowiakas, remdamasis „bendrąja modelių teorija", *visa*, kas tikra, paskelbė modelių objektu, vis dėlto

kaip tik toks *specialus* požiūris neleidžia *apibendrinti* šios teorijos iki metateorijos. Jau minėjome modelių teorijos prielaidas. Bandymas paskelbti jas bet kokios filosofijos pamatu sukelia pasipriešinimą. „Statinė pagrindinė aksioma"[64] – ne tik Heideggerio arba Lévino požiūriu – negali būti taikoma žmonėms, nes jie nėra vien savybių nešėjai ir todėl ne visada gali tapti modeliavimo objektai. Lygiai taip pat modeliavimo idėjai prieštarauja ir vėlyvojo Wittgensteino esminiai teiginiai: psichinius fenomenus čia vargiai suprasime kaip „vidinius" perceptyviai–kogitatyvius darinius", „apie kuriuos įmanoma spręsti iš *ženklų vartojimo* sąryšių, galimų konstatuoti išoriniam stebėtojui"[65]. Kaip tik šiuo objektyvuojamumu Wittgensteinas ir abejoja. Yra be galo daug pavyzdžių, kurie rodo modelio sampratos perkėlimo problemiškumą. Jos išplėtimas už mokslo srities ribų ir pritaikymas visiems konvencijų valdomiems fenomenams reikštų arba radikalų ontologinį kontingencijos įveikimą, arba privalėjimą remtis tokia bendra modelio sąvoka, kad ji jau nebetiktų pažinimui. Neopragmatizmas reprezentuoja modernią *paradigmą*, kurioje, apeliuojant į modelius ir pasitelkiant papildomą humaniškumo pagrindinę sąvoką, prasmingai atsakoma į mūsų laiko keliamus klausimus. Pagunda padaryti iš to *superparadigmą* yra didžiulė, jei užmirštame pagrindinių sąvokų sąsajas su tam tikra epocha ir glaudų modelių teorijos ryšį su tam tikra api-

brėžta mokslo sąvoka. Tad dar kartą pasitvirtina tai, kad paradigmų teorija *gamtos mokslams* gali būti taikoma tik iš esmės apribota ir susieta su teorijų dinamika, ir kad *filosofijoje*, priešingai, ji gali būti visiškai sukonkretinta, jei tik atsispiriame metaparadigminėms vilionėms.

Atmetę neopragmatizmo humaniškojo racionalumo paradigmos pretenziją į metaparadigmos funkciją, atsigręžkime į kitą būdingą mėginimą konstituoti metaparadigmą teologijos srityje.

b. *Visuotinės istorijos paradigma*

Nuo *Hegelio* spekuliacijų apie *istoriją* kaip dvasios savirealizacijos terpę istorija tapo pagrindine filosofijos ir teologijos tema. Glaudūs Hegelio filosofijos ryšiai su krikščioniškuoju mąstymu leido ir teologams intensyviai susidomėti jo religijos filosofija[66]. Po to, kai Kantas sutriuškino natūraliąją teologiją[67], Hegelis požiūrį, kad krikščionybėje religija pagaliau tapo atbaigta, išplėtojo savo filosofijos sistemoje iki spekuliatyvios Dievo sampratos. Dievo kaip dvasios samprata ir šios dvasios istoriškumas buvo pagrindinės jo sistemos prielaidos, nepraradusios veiksmingumo ir mūsų dienų diskusijoje. Bet ir filosofinė hermeneutika (Gadamer), ir teologinis ginčas dėl istorijos reikšmės apreiškimui (Barth, Pannenberg) taip pat siekia išlaisvinti šią sąvoką iš idealistinio konteksto.

Tačiau ir priešingos universaliosios sistemos, kaip antai dialektinis materializmas ar šiuolaikinis evoliucionizmas, remiasi istorija kaip pamatine kategorija. Istorinės būties idėja tapo *mūsų laikų pagrindinė dogma*: tikrovė ir gamta traktuojamos kaip istorija, kaip universalus laike besiskleidžiantis procesas; kiekviena individuali realybė – kaip tikrovė, įrikiuota į visuotinio istorinio horizonto koordinačių sistemą ir aprašyta sąvokomis, kurios savo ruožtu paklūsta istoriniam kitimui; be to, žmogaus buvimas traktuojamas kaip istorinė egzistencija, paženklinta kontingencijos, kuri baudžia išplėtotas visuotinybės koncepcijas, atskleisdama jų melą. *Istorijos ir istoriškumo sąvokos* tapo raktu suprasti bet kokią koncepciją, virto *„aukščiausios paradigmos" svarbiausiomis pagrindinėmis sąvokomis.*

Šią raidą daugeliu požiūrių galima sieti su H.–G. Gadamerio filosofinės hermeneutikos įtaka. Nesėkmė, patirta bandant panaudoti hermeneutinį impulsą konkurentabiliai mokslo metodikai kurti, paskatino hermeneutinės ontologijos konstitavimą istorijos ir kalbos horizonte. 5.3 d. skyrelyje matėme, kad mokslai nei normatyviai, nei transcendentaliai negali aprėpti prasmės visumos. Nors mokslininkas atskleidžia pavienius savo aplinkos dėsnius ir pažvelgia į visumą, veikiančią jį kaip reguliatyvi idėja, tačiau šios visumos „kam" lieka nuo jo paslėptas. Filosofinė hermeneutika tikisi radusi atsakymą į šį klausimą, įžvelgdama

ateityje veikiančią praeitį. Žmogiškąjį vyksmą ji supranta ne kaip gamtos dėsnių atspaudą, o kaip istorijos bei kalbos terpėje vykstantį ir *laisvės idėjos reguliuojamą* savikūros procesą. Paprastas faktas, kad žmogaus laisvės pavidalai realizuojasi istorijoje ir įsitvirtina kultūros ir ypač kalbos apraiškose kaip prasminės visumos, nurodo žmogiškojo egzistavimo visumos interpretacijos orientyrą. B. Casperis, aiškindamas šį istorinį vyksmą, grįžta prie supratimo sąvokos ir teigia, „kad *dabartinis* suprantantysis per laiko distanciją supranta jau esančią *praėjusią* prasmės visumą dėl to, kad jis drauge yra prie savo *ateities*, kaip savo intymiausių buvimo galimybių“[68]. Pirmapradė metodologinė supratimo sąvokos priešybė per istorinio įtarpinimo pagrindinę sąvoką tapo žmogiškojo pasaulio patyrimo įrankiu. Šiuo pavidalu istorija ir istoriškumas daugybėje pavyzdžių (B. J. Hilberathas apgailestauja: „Istoriškumo“ sąvoka tapo infliacinio vartojimo auka“[69]) funkcionuoja kaip *metafizinio* kontingencijos įveikimo pagrindinės sąvokos.

Iš tokių teorijų gausybės imkime vieną pavyzdį. *Wolfhartas Pannenbergas* pateikia pamokančią, kruopščiai argumentuotą, o sykiu tikrai provokuojančią *visuotinės istorijos paradigmą.* Pateikdami ir interpretuodami šią koncepciją, susipažinsime ir su *teologiniu* pavyzdžiu, iš kurio bus matyti, kad istoriškas prasmės šąryšis, nepaisant priešingo Pannenbergo teiginio, nėra toks deskrip-

tyviai fiksuojamas pagrindinis fenomenas, kuris galėtų konstituoti metaparadigmą. Greičiau visuotinės istorijos idėja perima pagrindinės sąvokos funkcijas kaip ir kituose kontingencijos įveikimuose bei susitikimuose su kontingencija.

Anot Pannenbergo, kuris čia samprotauja visai nešiuolaikiškai, istorija yra *universalus* procesas. Šią tezę jis priešina dviem paplitusioms teologinėms istorijos koncepcijoms: viena vertus, *egzistencinei–analitinei teologijai*, kita vertus, *dialektinei teologijai*. Abiejų šių teologijų istorija šiandien nebedomina. *Bultmannui* Kristus reiškia istorijos pabaigą. Todėl jis nemato prasmės kalbėti apie dabartį ir ateitį aprėpiančią visuotinę istoriją. Dilthey'aus idėja interpretuoti istorinius įvykius kaip baigtinį ir visiškai reliatyvų žmogišką vyksmą ir tuo prisidėti prie žmogaus išlaisvinimo tikrajam istoriškumui ir egzistencinei savistovai[70] pasirodė esanti iliuzinė. Istorijos sąvoka ištirpsta atskirų individų gyvenimo apraiškų vienkartinume ir pavidalų įvairovėje. Drauge ne tik dingsta istorijos vienumas, bet ir pats fenomenas išsisklaido egzistenciniame reikšmingume. *Barthas* nepripažįsta net galimybės patį Kristaus įvykį ir laiką, kuris į šį įvykį veda, suvokti kaip pasaulio istorijos aktą. Kristų supantys įvykiai priklauso pirmapradei istorijai ir „neistoriškai aukštesniajai šviesai (Oberlicht)" anapus pasaulio. Barthas pritaria Kierkegaard'o tezei, kad profaninėje istorijoje neatsispindi joks dieviškasis apreiškimas[71]. Todėl istorijos vyk-

sme neaptinkame jokių atramos taškų, kuriais tikintieji galėtų remtis, bet nerandame ir jokių nuorodų, kurios galėtų tikėjimą išsklaidyti.

Visiškai kitaip mano Pannenbergas, kuris apeliavime ir į egzistencinį reikšmingumą, ir į radikalų bedugnį tikėjimą regi iliuzijos ir savivalės galimybę[72]. Anot jo, kiekvienas istorikas ir apskritai kiekvienas žmogus, išgyvenantis tikrovę, privalo remtis istorijos vienybe ir pažinti istoriją sykiu ir kaip *Dievo* istoriją. Juk visos mūsų kalbos apie istoriją, istoriškumą, dvasią, asmeniškumą, žmogaus orumą, žmogaus atvirumą pasauliui visuomet turi omenyje ir tikrovę, kuri susijusi su judėjų–krikščionių Dievo samprata. Tokių sąvokų vartosena implikuoja Biblijos Dievo išpažinimą. „Tad tikrovės kaip istorijos supratimas ne tik kyla iš biblinės Dievo idėjos, bet ir yra *susijęs* su bibliniu Dievo tikėjimu, kurio išraiška jis ir yra. Bet kokios tikrovės, taip pat ir gamtos, suvokimas kaip istorijos, kaip nuolatos atsinaujinančio vyksmo, kurio prasmę nulems tik ateitis, ilgiau gali išsilaikyti tik paremtas biblinio Dievo idėja." (GW 27) Anot Pannenbergo, tikėjimas „nėra koks žinojimo stygiaus kompensavimas subjektyviu įsitikinimu" (GW 65), bet pasitikėjimas Dievo pažadu. Iš čia kyla ir nešiuolaikiškas bei provokuojantis teiginys (pats Pannenbergas jį vadina „spėjimu"), „kad išganymo vyksmo apreiškiminis pobūdis turėtų glūdėti pačiame šiame vyksme, tokiame, koks jis atsiveria istorikui". „(...) tas faktas, kad Dievas

apsireiškė Jėzaus Nazariečio likimu, yra būdingas pačiam šiam vyksmui, o ne į–žvelgiamas vien tikėjimu įvykiais." (GW 66)

Programiniame straipsnyje „Išganymo vyksmas ir istorija" Pannenbergas plėtoja transparadigminę koncepciją, turinčią padėti įveikti XX amžiaus teologijos painiavą. Visuotinę istoriją jis čia supranta kaip galimų verifikacijų lauką[73]! Istorinis Jėzus turi būti suprantamas remiantis tikėjimu; teologas turi pasitikrinti istorine kritika ir nubrėžti jos ribas, parodydamas, kad istorinio mąstymo ištakos yra judėjų–krikščionių tradicija. Tad istorijos sąvokos neįmanoma atskirti nuo Dievo idėjos: „(...) kaip tik tai, kad Dievas apsireiškia pasaulyje, ir *yra* istorija. Istorija yra Dievo veikimas kūrinijoje. Todėl istorijos neįmanoma visiškai suprasti be Dievo. Ji darosi nesuprantama, jei ją traktuojame vien kaip žmogaus veikimo lauką; nes žmonių veiksmai patys savaime yra tik istorijos elementai, bet dar ne tai, kas jų tėkmę ar bent didesnius šios tėkmės fragmentus paverčia visuma." (GW 113/114) Šis atskirų faktų susiejimas į visuotinės istorijos visumą įvyksta per centrinę teologinę *Šventojo Rašto patikimumo pagrindinę sąvoką*. Kas sužino apie žydų išganymo vyksmo tradiciją ir apie Jėzaus gyvenimą, mirtį bei prisikėlimą, gauna *būtiną* Dievo apsireiškimo istorijoje žinojimą. Pannenbergo minčių eiga yra nuosekli ir įtikinanti: tikrasis Dievas pirmiausia turi būti *pasléptasis* Dievas; nes tiesioginis susitikimas, kaip

rodo projekcijos teorija, galėtų remtis saviapgaule. Tad būtinas toks *apsireiškimas*, kuris aprėptų ne tik Dievo *egzistenciją*, bet atskleistų ir jo *esmę*. „Tuo, kad jo vardu išpranašautieji įvykiai iš tikro įvyko" (GW 75), Dievas pasirodo kaip asmuo, nuveikęs istorinius darbus. Išėjimu iš Egipto ir apsigyvenimu Izraelyje prasidėjęs Dievo apreiškimas galiausiai pasireiškia tik ateityje, būsimoje Jahvės šlovėje. Tačiau kadangi Jėzus Nazarietis prisikėlė iš mirusiųjų, tai jau įvyko lauktoji viso istorinio vyksmo pabaiga. „Kadangi mūsų dar laukianti bet kokio vyksmo pabaiga tąsyk Jėzuje jau įvyko, tai nuo to momento nebeįvyksta nieko iš esmės naujo, ir Jėzų iš tikro reikia traktuoti kaip galutinį Izraelio Dievo savęs įrodymą." (GW 81) Nors tuo būdu Jėzų supančiuose apčiuopiamuose įvykiuose apreiškimas tapo konkretybe, vis dėlto lieka paskutinis neapibrėžtumas: „Dievo nesuvokiamumas net pačiame Jo apreiškime reiškia, kad ir krikščionims ateitis dar yra atvira ir pilna galimybių." (GW 82)

Tad visi *sisteminiai* Pannenbergo svarstymai prasideda *ateities* reikšmingumo konstatavimu. Tik *ateities pagrindinės sąvokos* dėka galima suprasti daugelį samprotavimų. *Impulsas* atsigręžti į ateities problemą kyla iš judėjų–krikščionių tikėjimo praktikos; tačiau ateities idėjos *reikšmingumas* fundamentalesnis, todėl jis yra ontologinės prigimties. Taip ji įgauna universalų pobūdį ir tampa moksliškai verifikuojamos visuotinės isto-

rijos konstituentė. Pretekstas yra aiškus – Jėzus tik pranašavo Dievo karalystės atėjimą; vis dėlto Jėzuje Dievo karalystė jau prasidėjo. „Kaip suprasti šį Dievo viešpatavimo ateities ir dabarties sąryšį, yra sunkiausia Jėzaus tyrinėjimo problema", pažymi Pannenbergas. Problema yra „ateinančio Dievo viešpatavimo dabartis" (TR 11). Tai, kad ši idėja yra neįmanoma mūsų ontologijoje, nereiškia, kad tikėjimo turinys turėtų būti nustumtas į paradoksų, mitų ar paslapčių sritį. Jis tampa *reikalavimu reviduoti mūsų tikrovės sampratą*. Mūsų ligšiolinė tikrovės samprata dabartį nuolatos suvokdavo kaip *praeities* padarinį, ir šis priklausomybės santykis būdavo ekstrapoliuojamas ir į ateitį; tad atėjo laikas aiškinti „dabartį kaip ateities padarinį" (TR 12). Pannenbergas klausia: „Kaip žmonės konkrečiai patiria save ateities atžvilgiu? Nors iš dalies įmanoma numatyti ir planuoti ateitį, vis dėlto žmogaus ateities suvokimui yra būdinga tai, kad ateitį žmonės visąlaik regi kaip tamsią ir paslaptingą jėgą, keliančią grėsmę mūsų gyvenimui, bet ir slepiančią savyje galimos gyvenimo pilnatvės pažadą." (TR 14) Šis ateities neapibrėžtumas su jo grėsme ir pažadu negali būti paaiškintas vien tik mūsų pažinimo ribotumu. Jame „veikiau pasirodo pačios gamtos įvykių fundamentinis neapibrėžtumas. Šį neapibrėžtumą atitinka įvykių atsitiktinumas. Akimirka lemia tai, kas ką tik buvo vien galimybė. Toks atsitiktinumas nėra priešingas, kaip dažnai manoma, pastangoms

pažinti priežastis bei dėsnius arba panaudoti žmonių sukurtą techniką, bet greičiau yra tuo suponuotas, nes bet koks dėsnių pažinimas aprašo taisyklingumus kontingentiškame vyksme." (TR 15) Tokiam požiūriui reikia visiškai naujos ontologijos. Pannenbergas mano, kad kai kuriuos tokio pakeitimo galimybės atramos taškus galima aptikti *A. N. Whiteheado* filosofijoje[74]. Pastarajam gamtos procesai yra ne praeities sąlygotos priežasčių grandinės, bet specifinio pobūdžio procesai. Jei akmuo atsimuša į stiklą ir palieka kiaurymę, tai šitai aiškintina kauzaliai, t. y. kaip apibrėžtų praeities faktų padarinys. Tačiau jei akmuo lekia į žmogaus galvą, žmogus gali įvairiai elgtis, o tai reiškia, kad subjektas gali aktyviai įsikišti į naują situaciją. Šią aktyvaus įsikišimo (creativity) į ligšiolines situacijas galimybę Whiteheadas priskiria *kiekvienai* būsenai, t. y. ne vien asmeninėms sąmonės būsenoms. Taip kontingencija įkomponuojama į universalų atskirų procesų prasmės sąryšį, kuris transcenduoja kauzalinę mąstyseną[75].

Jei tikrovę sąlygoja ir ateitis, tai tikrovė įgyja viso vyksmo vienybę konstituojančią reikšmę (TR 19). Šią išvadą Pannenbergas patvirtina jau nuo pat graikų filosofijos atsiradimo egzistavusiu požiūriu, kad visa, kas yra, galiausiai sudaro vienybę. „Nebūdamas vieniu, apskritai negalėtų būti šis konkretus kažkas" (TR 17); „(...) o klausimas apie galutinę, tiesiog viską integruojančią vienybę yra klausimas apie Dievą (...)" Taip Pannenbergas

per dabarties kontingentiškumą galiausiai prieina prie ateities reikšmingumo, o nuo šio, per vienio idėją – prie Dievo idėjos: „Iš tikro klausimas apie tai, ar, Dievo idėjos požiūriu, atsiskleidžia visos tikrovės vienybė, yra šios idėjos teisingumo išbandymas, nes tik taip kalbamąjį Dievą galime faktiškai suvokti kaip Dievą, būtent – kaip visa sąlygojančią tikrovę." (TR 18)

Kūrimo idėją naujai apmąstydamas „iš *eschaton* perspektyvos, o ne traktavęs ją kaip visa grindžiančią pradžią" (TR 28), Pannenbergas aptinka anapus kontingencijos esančioje ateities galioje, t. y. Dieve, Jo *asmeniškumą* ir, pagaliau, *dieviškąją* meilę: „Įvykių kontingencija yra lemiama sąlyga, be kurios neįmanoma būtų kalbėti apie ateities galią ir ypač apie asmeniškai veikiančią jėgą, o kas kalba apie Dievą, neišvengiamai kalba apie asmens galią." (TR 15) Tad nėra taip, kad žmonės pirmiausia vienas kitą patirtų kaip asmenis ir tik tada priskirtų asmenų pobūdį ir dievams; priešingai: iš pradžių yra religinė asmeninio Dievo, kaip veikiančios ateities galios, patirtis, ir tik po to ši asmens patirtis perkeliama į artimą. Tik pirmapradis dieviškosios tikrovės artumas garantuoja žmogaus orumą. Jei praeities požiūriu kontingencijose glūdi disharmonijos ir skirtumai, skilimai ir priešybės, tai ateities galios įvykdytas suvienijimas yra priešybių *sutaikymas*: „Šitaip traktuojamas sutaikymas yra konstitutyvus pasaulio Kūrimo aspektas, šio Kūrimo negalima apriboti vien

pradžia, nes jis iš ateities skleidžiasi pasaulio tapsmo procese." (TR 17) Kadangi Dievą reikia suprasti kaip gryną laisvę, kuri sutaiko, todėl Dievo atėjimo pranašavime apsireiškia Dievo *meilės* žmogui *valia*. „Tad apskritai galima sakyti, kad kuriančioji meilė yra konkreti Dievo galios išraiška." Meilė yra „vienintelis teisingas atsakymas" į metafizinį klausimą, kodėl išvis yra kažkas, o ne niekas (TR 23). Identifikuodamas ateities galią ir meilę, Pannenbergas tikisi aprašęs ir bet kokio *istorinio proceso* principą. Dievas „neturi jokio vienio ir jokios būties anapus savosios meilės judėjimo..." „Taip Dievo realybė yra ateities galios kūrybinis pasireiškimas meilės vyksmu. Tik savo kuriančiuoju, gelbstinčiuoju, saugančiuoju atėjimu Dievo ateitis ima viešpatauti." (TR 28)

Eidamas mūsų tikrovės sampratos ontologinių pamatų perorientavimo aplinkkeliu, Pannenbergas randa atsakymą į pirmapradį klausimą apie Dievo apreiškimo ir Jėzaus pranašauto Dievo viešpatavimo atėjimo prasmę. Jei ontologija kalba apie būtybės kaip tokios struktūras, tai ji galioja *visiems* žmonėms *visose* tikrovės srityse. Su šios naujos ontologijos prielaida krikščioniškoji naujiena pasimato nebe kaip grynas spėjimas, kurį galima įveikti, kalbant vien apie analogijas, metaforas, paradoksus ar palyginimus, bet kaip naujiena, kurios turiniai yra šios bendrosios būties ir istorijos struktūros *patvirtinimas*. Tačiau kaip tik dėl to, kad ontologija taip yra sąlygota dar nesančios

ateities, jos turinio neįmanoma vienareikšmiškai ir galutinai aprašyti. Pannenbergas įsitikinęs, „kad preliminarinis mūsų žinojimo apie Dievo apreiškimą istorijoje pobūdis ir su tuo susijęs jo pliuralizmas pats yra šio apreiškimo turinio elementas" (GW 9). Todėl vėlesniuose darbuose jis pabrėžia ženklų vartojimo būtinybę, kai tenka aprašyti pliuralistinę konfesinę tikrovę ir pagrįsti toleranciją dorovės bei politikos srityse[76]. Tuo iš dalies sušvelninamas radikalumas. Problemos, atsirandančios turinius pateikiant ženklais, rodo būtinybę turėti veiksmingas pagrindines sąvokas. Be judėjų–krikščionių tradicijos patikimumo ir atviros ateities idėjų pirmiausia tai būtų Dievo interpretavimas kaip visa sąlygojančios tikrovės, kurios neįmanoma verifikuoti arba patvirtinti mokslo teorijos prasme. Rimtų abejonių kelia Pannenbergo teiginys, kad „teiginiai apie Dievo tikrovę ir apie Dievo veikimą gali būti patikrinti per jų implikacijas baigtinės tikrovės supratimui, jei būtent Dievas *kaip visa sąlygojanti tikrovė* yra teiginio objektas"[77]. Nes Dievas kaip visa sąlygojanti tikrovė nustato *rėmus*, kuriuose vyksta tikrinimai, kurie patys negali būti taikomi Dievui. Toks Dievas sąlygoja ir Jobo likimą, ir Osvencimo katastrofą.

Ši trumpa ir supaprastinta apžvalga vis dėlto aiškiai rodo, kad Pannenbergas remiasi judėjų–krikščionių tradicijos tikėjimo pilnatve ir bando suprasti tikrovę, remdamasis šios tradicijos siūlo-

mais kontingencijos normavimais. Paradigma, kuri vis iš naujo pasitvirtindavo žydų tautos istorinėje patirtyje ir krikščionių bendruomenių išganymo laukime, negali būti visa apimanti metaparadigma. Pannenbergo sukonstruota dabartį sąlygojančios ateities ontologija yra *vienas* iš daugelio galimų metafizinio kontingencijos įveikimo pavyzdžių. Ji yra veiksminga tik teologijos argumentų srityje ir lieka svetima daugelio tikinčiųjų *common sense* bei moksliniam tikrovės supratimui. Penktame skyriuje pateikta ontologijos apybraiža turėtų aiškiai parodyti, kad laiko schemos papildymas visiškai determinuota praeitimi (Laplace'o demonas; Darwin; Haeckel) ar atomistiniu indeterminizmu (kvantų teorija; sintetinė teorija; sistemų teorija), arba net viską apibrėžiančia ateitimi (Pannenberg) nėra fenomenologinė konstanta. Kiekvienas atskiras universalizavimas yra specifinis kontingencijos įveikimas, todėl, nors tokios visuotinio istoriškumo alternatyvos, kaip Hegelio spekuliacijos, Gadamerio hermeneutika ar Pannenbergo teologija, ir yra veiksmingos, tačiau jos jokiu būdu negali būti laikomos aukštesnio laipsnio paradigmomis. Iš mūsų aprašymo matyti, *kad pirmiausiai rimtai priimamas patikrintas tikėjimas, ir tada bandoma jį suderinti su jau egzistuojančia ontologija*. Tai visų teologiškai orientuotų paradigmų pagrindinė schema. Ir nėra būtina, kad joje, kaip Pannenbergo koncepcijoje, būtų vartojamos *metafizinės* sąvokos. Kaip tik analitinėje

filosofijoje randame keletą pavyzdžių, kuriuose išvengiama šio aplinkkelio ir reikšmingumas apibrėžiamas esamos ontologijos kasdiene kalba.

Nors Pannenbergo koncepciją vienareikšmiškai atmetėme kaip metateoriją, vis dėlto šioje teologijoje galima rasti daug įdomių minčių, kurios sustiprina mūsų poziciją. Ne tik įsitikinimas, kad išganymo istorija gali būti suprasta kaip konkretus mūsų erdvėlaikio pasaulyje vykęs vyksmas ir kaip kontingencijos normavimo pavyzdys, bet ir žinojimas, kad religijos sąvokų dariniai ir iliustravimo formos nėra užbaigti, leidžia suprasti, jog, nepaisant visų apribojimų, yra įmanoma tolerancija kitų paradigmų atžvilgiu. Tad net giliausi religiniai įsitikinimai gali toleruoti kitas paradigmas.

10.4 Religinio proto ribos kaip žmogaus baigtinumo išraiška

Mūsų „religinio proto kritika“ nėra savitikslė. Jos rezultatai naujai nušviečia *mūsų laikų religinę situaciją* ir padeda dvasinio gyvenimo beperspektyviškume rasti orientyrus. Tačiau drauge „kritika“ atsako ir į klausimus apie *filosofijos vaidmenį* šiuolaikinio mąstymo arenoje. Didžiųjų sistemų, kurios mūsų šimtmetyje nuolatos buvo skelbia-

mos, išnykimas dar nereiškia, kad atsisakome proto. Kai religijos filosofijos dėka paaiškėja, kad nei pragmatiškai orientuotas, nei vadinamasis postmodernus žmogus negali egzistuoti be išankstinio užsiangažavimo visumai, religijos filosofija tampa *pamatinė filosofijos disciplina*. Jos indėlis laikmečio suvokimui pateisina jos egzistavimą net tada, kai kasdien jai rašomi nekrologai. Tai, kad laikmečio suvokimas nepateikia *vienareikšmių* sprendimų, o skleidžiasi *įvariomis patvirtintomis paradigmomis*, negali būti priekaištas protui. Šis likimo lemtas apribojimas yra to laikmečio atstovų baigtinumo požymis. Kaip tik dėl to, kad, gerbdamas visiškai Kitą, protas nepakyla į dieviškąsias aukštumas, jis išsaugo savąjį tikėtinumą ir paklūsta vyksmui, kurio atžvilgiu yra bejėgis.

a. Apie mūsų laikmečio religinę situaciją

Pažvelgę į „laikmečio dvasią", į madų sroves ir į komunikacijos priemonių piešinį, pastebėsime du svarbius reiškinius:

– *viena vertus*, aptinkame beveik nuvertinantį prasmės sąvokos eksploatavimą, kuriuo reiškiasi nekritiškas „naujasis religingumas", išjuokiantis visus pastarųjų dviejų šimtmečių sekuliarizacinius ir švietėjiškus sąjūdžius;
– *kita vertus*, matome net cinizmu virtusį skep-

ticizmą, pakylantį virš ligi šiol „pasakotų istorijų" nesuderinamų formų ir virstantį skaidriai neutralia postmodernia sąmone.

Iš pirmo žvilgsnio gali pasirodyti, kad į paradigmas orientuota religijos filosofija *patvirtina* abu šiuos reiškinius: ji operuoja paradigmomis, kaip koreliatais decizionistinių prasmės konstitucijų, toleruojančių bet kokią religingumo formą, ji operuoja ir susilaikančia nuo sprendimų metateorija, kaip bandymu suprasti postmodernų „daugiakodiškumą (Mehrfachkodierung)" (Welsch). Iš tikro galima įrodyti šios tariamos išvados *visišką priešingybę*.

Jau bendriausiai paradigmos sąvokos formai argumentatyvus normavimas suteikia aukščiausias *kritines pretenzijas*. Iškeldami į mūsų paradigmos, kaip aiškinimo modelio, sąvoką įeinantį besąlygiško formaliosios logikos galiojimo reikalavimą, rizikuojame būti įtarti esą mokslo fanatikai. Jei paradigmos yra „funkcionuojantys kalbos žaidimai" Habermaso prasme, tai jos suponuoja tam tikrą „fono konsensą". Du šio konsenso reikalavimai apibrėžia bet kokios prasmingos išvadų logikos prielaidas: *sąvokinio* ir *propozicionalaus* turinio semantinį apibrėžtumą[78]. Į paradigmas orientuotos tikrovės konstitucijos būtinybė parodo, kokia absurdiška yra nepagarba tam, ką galima aiškiai mąstyti ir apie ką galima aiškiai spręsti, koks absurdiškas yra neatsakingas elgesys su prieštaravimais, paradoksais ir tuo, kas neva gali

būti suprasta tik remiantis vien estetiniais bei subjektyviais principais. Mąstymo aiškumas, kurio reikalaujama analitinėje filosofijoje, žinoma, dar nėra *viskas*; tačiau tai *būtina* sąlyga, kad galėtume šnekėti apie tikrovę. Žinoma, esama pokalbių, kuriuose neargumentuojama, esama paprasto šnekėjimo, kuris, prisidengęs meno kritikos analize, mėgina reikšti pretenzijas į patikimumą. Tačiau filosofija neturi ką pasakyti apie tokį „žodžių žaismą". Daugių daugiausia, ką galima įžiūrėti tame, kada tokie žaidimai virsta nuolatine praktika, yra tam tikra kultūros patologija.

Kai paradigmos atsiremia į *istorijos* patvirtintas prasmės konstitucijas, jos egzistuoja ne tik kaip subjektyvaus apsisprendimo, kuris visuomet gali būti iliuzinis, koreliatai, bet ir būna įrodžiusios savo ryšį su tikrove. Būtini paradigmų ar patvirtinimo kriterijai reikalauja įvertinti mūsų dienomis egzistuojančias religingumo formas, ideologijas, fantazijas ir tikras gyvenimo formas. Svaičiojimai, kurie baigiasi vienybės su kosmosu jausmo ar panašių individualių būsenų kultivavimu; kompromisai, atsisakantys bet kokio turinio, nes jie siekia antkonfesinių tikslų; sąjūdžiai, iškeliantys save visiškai anapus tradicijos ir nesteigiantys jokių naujų institucijų – visa tai yra momentinės mūsų dvasios gyvenimo apraiškos, kurios, nors ir konstatuojamos smalsių istorikų, tačiau negalinčios tapti religijos filosofijos objektais.

Didžiųjų tikėjimo tradicijų *pliuralizmas* nėra kliūtis įvertinti šias tradicijas kaip paradigmas. Nes pagrindinių sąvokų reikšmė gyvenimo visumai kognityvų turinį konstituoja tik tuomet, kai šios sąvokos įsikomponuoja konkrečioje kultūroje. Vis dėlto visos didžiosios kultūrinės religijos yra susijusios su tuo pačiu – su šiame pasaulyje veikiančia visiškai Kito galia. Net tokia ypatingai dogmatiškai orientuota paradigma kaip *katalikybė* pastebėjo šį bendrumą. II Vatikano Susirinkimo „Bažnyčios santykių su nekrikščionių religijomis deklaracijoje" sakoma: „Yra žinoma, kad nuo senovės iki mūsų laikų įvairios tautos suvokia tam tikrą paslaptingą galybę, kuri tvarko daiktų tėkmę ir žmonių gyvenimo įvykius ir kuri pripažįstama kaip Aukščiausia Būtybė ar net Tėvas. Šis suvokimas ir pripažinimas tautų gyvenimą persunkia giliu religiniu jausmu. Religijos, susijusios su kultūros pažanga, stengiasi į šiuos klausimus atsakyti subtilesnėmis sąvokomis ir tobulesne kalba. Pavyzdžiui, induizmo pasekėjai dieviškąją paslaptį tyrinėja ir aiškina, naudodamiesi daugybe mitų ir giliais filosofiniais samprotavimais... Įvairiose budizmo formose pripažįstamas esminis šio kintančio pasaulio nepakankamumas ir nurodomas kelias, kaip pamaldūs bei pilni pasitikėjimo žmonės gali pasiekti tobulo išlaisvinimo būklę, pakilti iki aukščiausio apšvietimo savo pastangomis arba aukštesnės pagalbos dėka. Taip pat ir visos kitos religijos pasaulyje stengiasi įvairiais būdais išaiš-

kinti širdies nerimą, nurodydamos įvairius kelius, praktinius pamokymus, įsakymus ir šventas apeigas. Katalikų Bažnyčia neatmeta nieko, kas šiose religijose teisinga ir šventa."[79]

Kaip tik dėl to, kad paradigmos turi būti patvirtintos istoriškai, bet kokį kalbėjimą apie visiškai Kitą persmelkia skirtingų kultūrų egzistavimo istorinės sąlygos. Todėl atsivertimai ir misijos nėra vien apsisprendimai tam tikrai nuomonei, bet sykiu ir ištiso gyvenimo stiliaus perorientavimas. Daugelio žmonių bejėgiškumas religinio pliuralizmo akivaizdoje kyla iš to, kad jie turi prieš akis tik teorinių nuomonių įvairovę, bet nežino, kaip kognityvaus kalbėjimo vaizdiniai ir nuorodos įgalina visų pirma konkretų gyvenimo ar kultūros sąryšį ir formuoja jį kaip patvirtintas paradigmas. Istorinio mąstymo tradicijų supratimas nyksta kartu su religiniu supratimu.

Galima atremti ir kitą priekaištą, keliamą į paradigmas orientuotai religijos filosofijai, būtent – kad neutrali metateorija patvirtina postmodernistų tezes. Iš tikrųjų religijos filosofija nėra visagalė. Tai visuomet ypač pabrėždavo *analitinė* religijos filosofija. Jos uždavinys yra religijos kalbos analizė, leidžianti parodyti, kaip mūsų asmeniniai tikėjimo pasauliai, mūsų metafizinės spekuliacijos ir eventualios mokslinės ekstrapoliacijos remiasi konkrečiomis istoriškai sąlygotomis kalbos ir gramatikos formomis ir kaip tam tikrose vietose šias prielaidas (kurios dažnai aprėpia ontologines im-

plikacijas) peržengia. Tad religija yra gyvenimo formos sudėtinė dalis, bandanti papildyti mūsų atvirą ir mokslo apibrėžtą ontologiją. Analitinė religijos filosofija aprašo būtinas gyvenimo formų sąlygas ir nevertindama konstatuoja jų įvairovę[80]. Šį daugelį labai nuviliantį konstatavimą aiškiai suformulavo *Bocheńskis* savo garsiosiose dvylikoje tezių apie religijos filosofiją. Keturios šių tezių skamba taip: „1. Religijos filosofija neturi būti nei religijos pakaitalas, nei jos ramstis. 2. Joje neturi būti nei teodicėjos, nei antiteodicėjos. 3. Iš esmės ji turi būti religijos logika" („logika" čia reiškia ir semantiką bei kalbos logiką), „9. Ji turi atsižvelgti į visą religijos fenomenų sudėtingumą, o ne apsiriboti vienu vieninteliu aspektu."[81] Vis dėlto ši samprata skiriasi nuo „daugiakodiškumo" internalizavimo. Nes mūsų metateorija parodė, kad *būtina* atlikti kontingencijos normavimą, t. y. pasirinkti *tam tikrą* paradigmą (plg. žemiau pateikiamą Bocheńskio 12–ą tezę). Mūsų argumentavimo strategija buvo taip suplanuota, kad galima būtų aptikti pagrindines sąvokas tų, kurie mano apsieiną be pagrindinių sąvokų. Tačiau nėra argumentavimo be paradigminio fono ir nėra paradigmos be pagrindinių sąvokų. Analitinei filosofijai šitai galioja lygiai taip pat, kaip ir postmodernui. Ir Bocheńskis rašo: „Žmogus, neturintis pasaulėžiūros, yra mitas. Kiekvienas mūsų turime pasaulėžiūrą..." (12–a tezė) Tad visiškai suprantama, kad šiandien humaniškumo pagrindinė sąvoka iš-

keliama į pirmą planą. Humaniškumo išpažinimas, manant, kad tai yra sekuliarizuota eschatologijos forma (Löwith, Pannenberg) arba kad tai prieš Viduramžių autoritetus nukreipto Naujųjų laikų savitaigos akto tolesnis kultivavimas (Blumenberg)[82], yra mūsų laikų konfesija. Ji leidžia mums laikytis atokiau nuo struktūralizmų bei sistemų projektų, kurie sąmoningai bando paneigti arba, besivaikydami originalumo, ciniškai pajuokia ir nori palaidoti žmogiškąjį subjektą, jo orumą ir protą. Tokios įveikimo praktikos, deja, yra realybė – taip teigia *religijos filosofija*; tačiau *jų neturėtų būti* – taip teigia XX amžiaus žmogus, amžininkas laikmečio, kai, praradę pagarbą žmogaus orumui, žmonės turėjo iškentėti baisių dalykų ir kaip tik dėl to dabar stengiasi įveikti savąjį lengvabūdiškumą ir kvailumą, kad netektų vėl to paties išgyventi.

Dar vienas skirtumas tarp mūsų religijos filosofijos ir postmodernizmo yra susijęs su skirtingu mokslų vertinimu. Viena didžiausių mūsų dienų šizofrenijų yra tai, kad *kasdienėje praktikoje* mokslai yra akceptuojami, tačiau *reflektuojant* nuo jų centrinių maksimų atsiribojama. Postmodernas mokslus terpia į tą patį lygį, kaip ir kitus praeities „didžiuosius pasakojimus". Dar daugiau: Naujųjų laikų švietimas, kurio dialektika galiausiai privedė prie „laisvamanių" nihilizmo (Nietzsche) ir kuris dėl savo proteguojamų mokslų klaidų prarado pasitikėjimą, kaip tik tokį dvejopą mokslo trakta-

vimą ir laiko svarbiausia nuodėme, davusia pradžią postmodernui. Tačiau atsiribojimas nuo mokslo galiausiai yra antrinis ir rimtai netraktuojamas dalykas. Sėdamasi į lėktuvą arba ant dviračio, pagaminto iš lengvo lydinio, pasitikima EKG ir apsisaugojimo nuo AIDS priemonėmis, tikima nepaprastai komplikuotais moksliškais ekologinių argumentacijų mechanizmais ir, kritikuojant genų technologijos manipuliacijas, remiamasi mokslo teiginių teisingumu. Iš tikro abejojama didžiausiomis hipertrofijomis, neapgalvotu progreso optimizmu ir aklu mokslo fanatizmu. Tačiau čia dažnai laužiamasi pro atviras duris. Koks tyrinėtojas nesuvokia šių jau dešimtis metų diskutuojamų temų? Sprendimo sunkumai negali būti priežastis, verčianti visiškai atsisakyti mokslo. Tai, kad mokslininkų elgesys nesivadovauja tam tikrų idealų maksimomis, yra ne tik moralinė problema, bet ir išraiška nepaprasto sudėtingumo tų ryšių, kuriuos New Age mokslininkų naivumas nori visiems laikams panaikinti.

Tyčia gana plačiai priminėme mūsų mokslinio pasaulėvaizdžio prielaidas, kad taptų aiškesni tie dalykai, kuriuos mes suponuojame, gyvenamajame pasaulyje pripažindami praktinį mokslo rezultatų taikymą. Kasdienis elgesys rodo, kad kaip tik šiomis standartinio modelio prielaidomis niekas rimtai neabejoja. Hübnerio ir kitų bandymai jas sureliatyvinti, mūsų šiuolaikinę mokslinę ontologiją iš esmės gretinant su kitomis realybės

koncepcijomis, yra pasmerkti nesėkmei. Nepadeda nė nuorodos į svarstymų, pagimdžiusių šią ontologiją, istorinį vienkartiškumą, nes praktinio pritaikymo sėkmingumas daro neįmanomą totalią alternatyvą. Apskritai šios naujos ontologijos pasekmės moraliniu požiūriu yra negatyvios, tačiau biologiškai jos pasirodo esančios nepaprastai veiksmingos. Mūsų planetos gyventojų perteklius liudija, kad mūsų medicina bei ją grindžiantys teoriniai mokslai yra „teisingi". Lietaus šokiai ir kitos su mitais susijusios praktikos gali duoti trumpalaikį efektą, tačiau gyvenimo formos visumai tokios koncepcijos nedaro įtakos, nes jos imunizuotos tikrovei.

Todėl šios mokslinės prielaidos turi būti rimtai traktuojamos ir *religinėje* diskusijoje. Taip randame dar vieną būtiną patvirtintos paradigmos požymį: tik atviras mokslo duotybių pripažinimas mūsų laikais gali sąlygoti mąstymo formų veiksmingumą ir todėl gali būti relevantiškumo tikrovės atžvilgiu požymis. Natūralumo oazės, atsiskyrėliai ir kiti panašūs eskapizmo modeliai mūsų civilizacijos žemėlapyje funkcionuoja tik sąskaita tų, kurie tokio parazitinio ekstravagantiškumo negali arba nenori sau leisti. Tad šiuolaikinių mokslų faktas, kurio negalima apeiti, turi būti ir šiuolaikinės religijos filosofijos išeities taškas. Mokslo prielaidos ir šių mokslų ribos ženklina sritis, kuriose religijos filosofija dar yra įmanoma. Todėl rūpestingai išsiaiškindami tai, kas mokslai *nėra*,

sykiu parodome tai, kas gali būti religijos filosofijos paradigmos. Kokios paradigmos konkrečiu atveju bus veiksmingos, priklauso nebe nuo mokslo prielaidų, bet nuo būtinų pagrindinių sąvokų, kurios geba funkcionuoti konkrečioje socio–kultūrinėje ar biografinėje aplinkoje. Pagrindinių sąvokų priklausomybė nuo kultūros persiduoda ir kognityviems turiniams, kurie, nepaisydami mokslų vienybės, reiškiasi įvairiausiais pavidalais kaip pliuralistiniai dariniai.

Atsižvelgimas į mokslus, kaip religijos filosofijos refleksijos išeities .pagrindą, nereiškia, kad mokslai gali būti inkorporuojami į pačią religijos koncepciją, kaip pastebime nagrinėdami „naujojo religingumo" pavyzdžius. „Tu–quoque" argumentas[83] sulygina mokslą su kitomis elgsenomis ir po to savo nuožiūra pakeičia jį ezoterinėmis individualiomis vizijomis. Vienintelis pateisinimas yra originalumas individualaus fantazavimo rėmuose. Apeliavimas į suverenios sielos vidujybę atidaro visus „pirmapradžių jausmų" ir „pirmapradžių sąlyčių" šliuzus. Tokių turinių išpažinimas paskelbiamas atsakingu apsisprendimu ir visišku išganymu. Vis dėlto tai žaidimas su chimeromis, tai asmens daugialypumo išraiška, asmens, praradusio sąryšį su tikrove ir per pirmą susidūrimą su kieta kontingencija iškrentančio iš laisvalaikio neprivalomybių dangaus.

b. Religijos filosofija kaip pamatinė disciplina

Šie samprotavimai rodo, kad religijos filosofija neturi būti traktuojama kaip sterili metateorija, kurioje neutralumo tezės ir pliuralistiški bespalviai požiūriai panaikintų paskutinius šiuolaikinės filosofijos refleksijų kūno ir kraujo likučius[84]. Priešingai, religijos filosofija pasirodo kaip *pamatinė disciplina*, į kurią atsiremia kitos filosofijos disciplinos. Metafizika ir mokslo teorija, etika ir kalbos filosofija, estetika ir antropologija – kaip besivadintų tos sritys, jos visos turi reikalą su pagrindinėmis sąvokomis ir plėtoja šias sąvokas, atsižvelgdamos į konkrečias paradigmines perspektyvas. Pagrindinių sąvokų vartojimas reiškia kontingencijos transcendavimo sukonkretinimą, o šis savo ruožtu apibrėžia santykį su religija net ten, kur sekuliarizacijos ir postmoderno tezės, atrodytų, teigia visai ką kita. Galima pritarti W. Dupré, kuris taip pat kalba apie fundamentinį–teorinį religijos filosofijos pobūdį: „Nesvarbu, ar filosofija kreipiasi į religiją, ar lieka jai abejinga, ar pritaria jai, ar ją atmeta. Kadangi religija interpretuoja tikrovę ir konstituoja prasmę, filosofijos santykis su religija atsispindi pačioje filosofijoje ir veikia ją dar ilgai po to, kai atrodo, kad religija jau seniai nugrimzdo į praeitį."[85] Čia religijos filosofija neturėtų būti traktuojama vien kaip „religinių reiškinių ontologija" arba religinio kalbėjimo gramatika, arba religijos mokslo teorija[86]. Religijos filosofija

greičiau yra religinio proto fenomenologija ir kritika, kuri aprėpia ir tradicines religijas, ir kvazireliginius kontingencijos įveikimus, ir profaninio pobūdžio ekstrapoliacines praktikas. Abi sąvokos – „fenomenologija" ir „kritika" – leidžia kalbėti apie pliuralumą, sykiu neatmesdamos turinio atžvilgiu būtinų tiesos kriterijų. Religijos filosofija yra vienu metu ir filosofijos metateorija, ir jos pamatas.

Kadangi po Hegelio didžiausiais abejotojais filosofijoje tapo Kierkegaard'as, Marxas ir Nietzsche, polemiką su religija pavertę naujos transformuotos filosofijos pamatu, tai po šių revoliucionierių filosofija gali ką nors esmiška pasakyti tik tuo atveju, jei ji laikysis tam tikros pozicijos religijos atžvilgiu. Šią poziciją sąlygoja anų abejonių žinojimas ir kiti istoriniai patyrimai, kurie daro neįmanomą gryną decizionizmą ir išsitenka racionaliose gyvenamojo pasaulio sąlygose. Totalinė grėsmė žmonijos egzistavimui ypač imanentiškumo paradigmoje į pirmą planą iškėlė humaniškumo pagrindinę sąvoką kaip neišvengiamą ir virš visų kitų dominuojančią idėją. Vienpusio funkcionalizmo pavojus yra didelis. Tačiau tikrasis motyvas gali būti pakitusio pasaulio vargana padėtis. Paradigmų išlikimo idėja trivialiai suponuoja žmonijos išlikimą. Ir vis dėlto religijos filosofijos negalima suprasti kaip naujos humanizmo teorijos pagrindimo formos. Susitikdami su kontingencija, išgyvename šio pasaulio atvirumą. Atsiveria *galimybė*

patirti visiškai Kitą, kuris yra *anapus* grėsmės imanentiniam egzistavimui. Daugeliui žmonių imanentinė tikrovė yra tai, ką dera iškęsti ir prieš ką reikia atsilaikyti, o ne gelbėti bet kuria kaina ir bet kokiomis priemonėmis.

Taip refleksija, kuri traktuojama kaip religijos filosofija, parodo mums daugybę reakcijų į grėsmių *ir pažadų* įvairovę[87]. Filosofija niekada netaps sustingusia vienareikšme įžvelgtimi. Iš kartos į kartą ji vis iš naujo kels klausimus, nes ir neganda, ir pilnatvė turi būti vis iš naujo išgyventos.

Pastabos ir nuorodos

Įvadas

1 Met. 993b.

2 Būdinga yra J. B. Metzo pastaba apie Bažnyčios „nefunkcionalumą" ir indiferentiškumą, padaryta Conciliumo kongrese Briuselyje (1970): „Taip pabrėžtiną indiferentiškumą ar geranoriško mandagumo kritiką vis labiau išstumia užuojautos mirštančiajam karikatūra." *Metz* (71), S. 387.

3 Antai Heideggeris teigia: „Kas teologiją (nesvarbu, ar krikščioniškojo tikėjimo, ar filosofijos) patyrė iš šaknų, iš kurių ji išauga, tas mąstymo apie Dievą srityje labiau linkęs tylėti." *Heidegger* (57), S. 51.

4 *Hegel* (69), Bd. 3, S. 168.

5 Habermasas prie tokių proto charakteristikų, kaip suprantamumas, tiesa ir (normų) taisyklingumas dar priduria teisingumą. Pastaroji savybė susijusi vien su subjektų bendravimu. Filosofinis pokalbis ar filosofinė analizė ją tylomis suponuoja. Plg. *Habermas* (73), S. 219–220.

6 *Troeltsch* (62), S. 777, 772.

7 Apie prasmės problematiką žr. *Sauter G.* (82) ir to paties autoriaus straipsnį „„Sinn" und „Wahrheit"" knygoje: *Rendtorf* (80). Čia sakoma: „Jau esame taip pripratę prie žodžio „prasmė" konjunktūros, kad retai kas pasistengia aiškiai pasakyti, kodėl apskritai šnekama apie „prasmę"" (p. 69). Vienas iš mūsų uždavinių bus tiksliau paanalizuoti prasmės sąvoką.

8 Nesunku pastebėti tą savaime–suprantamumą, su kuriuo, pavyzdžiui, Bultmanno numitinimo tezė suponuoja mokslo sampratą. Jis aiškiai reprezentuoja apsišvietusių šiuolaikinių intelektualų common sense. Plg. *Bultmann* (52), Bd. II, S. 181; ypač 1 išnašą.

9 Plg. *Hübner* (85). Įsidėmėtina Hübnerio mito sąvokos vartosena.

1 skyrius

1 Plg. išsamesnį aptarimą: *Stegmüller* (60) ir *Wuchterl* (87).

2 „Tuo būdu religija ir filosofija sutampa; iš tikro, filosofija yra liturgija, yra religija (...)." (*Hegel* (69), Bd. 16, S. 28) Apie naujesnę diskusiją žr. *Jaesche* (83), (86). Hegelio religijos filosofiją apžvelgia *Weischedel* (71), Bd. 1, Kap. 9. Plg. priešingą požiūrį: *Theunissen* (70). Apie ankstyvąją Hegelio filosofiją žr. *Rebstock* (71); čia religija svarstoma mito sąvokos ir jos atmainų kontekste.

3 Hegelio požiūriu, jo meto filosofija „pavertė Dievą begaliniu vaiduokliu, kuris yra toli nuo mūsų, o žmogiškąjį pažinimą pavertė tuščiu baigtinybės vaiduokliu arba veidrodžiu, kuriame atsispindi tik schemos, tik reiškiniai". *Hegel* (69), Bd. 16, S. 43.

4 Todėl Tillichas (59) (Bd. VII, S. 216) kritikuoja šią sąvoką. Panašiai elgiasi ir Sölle (68) (S. 58–59): „Visiškai neteisėtai trečiojo dešimtmečio pradžioje teologija vadina save dialektine: čia turime reikalą su priešybėmis, kurios negali būti sutaikytos, nes jos viena su kita santykiauja ne kaip tiesa ir anti–tiesa, bet kaip tiesa ir melas (...). Todėl „dialektika" čia reiškia tik paslėptą ontologinį dualizmą (...)."

5 *Barth* (19), Vorwort zur Aufl. 1.

6 Panašius dalykus svarsto ir Lévinas, visų pirma svarbiausiame savo veikale (80): „Begalybės idėja „apsireiškia" tiesiogine šio žodžio prasme. Nėra jokios prigimtinės religijos." (p. 81) Lévinas apibrėžia religiją būtent kaip „ryšį, kuris atsiranda tarp Paties ir Kito, nesudarydamas totalybės" (p. 46).

7 Įdomu, kad ir kitose išvystytose religijose galima aptikti aiškinimą, esą tai yra ne *religija*, o unikalus *dieviškos prigimties įvykis*. Apie judaizmą taip rašo Y. Leibowitz'as, apie islamą – Mahdoodi. M. Morgensterno, kuris remiasi Z. Werblowsky'u, nuoroda.

8 *Barth* (44), I/1, S. VIII.

9 Apie Bultmanną žr. pirmiausia *Bultmann* (51); citata iš: Bd. I, S. 33.

10 Taip teigia J. M. Robinsonas straipsnyje „Die Hermeneutik bei Karl Barth“, S. 79, in: *Robinson/ Cobb* (65).
11 Plg. *Bultmann* (50), S. 184–185.
12 Plg. Hartlicho ir Sachso formuluotę kn.: *Bultmann* (51), Bd. II, S. 131.
13 *Sölle* (65).
14 *Sölle* (68), S. 79.
15 *Bonhoeffer* (51,) S. 259.
16 *Robinson* (64), S. 83.
17 *Moltmann* (64), S. 74.
18 Žr. *Metz* (68), *Shaull* (70), *Boff* (86).
19 Metz (68), S. 49, 55, 58.
20 Plg. *Wagner F.* Zur Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, in: Theologische Rundschau, 53. Jg. 1988. 168 puslapyje aiškiai nurodoma į Bartho, Bultmanno ir Tillicho reikšmę. *Wagner* (88).
21 Antai W. Pannenbergas su savo universalistiniu projektu gali būti traktuojamas kaip Bultmanno pirmtakas. Plg. išsamesnę analizę 10.3b skyrelyje. Apie G. Ebelingo, W. Pannenbergo ir J. Moltmanno reikšmę mūsų dienų teologijai žr. *Kantzenbach* (78).
22 Rahner (76), S. 32 f.
23 Ten pat, p. 27.
24 Ten pat, p. 43.
25 Ten pat, p. 54, 87, 54.
26 Ten pat, p. 62, 63.
27 Ten pat, p. 85, 82, 81.
28 Ten pat, p. 52.
29 *Civil Religion* atstovai, atmesdami sekuliarizacijos tezę, teigia, jog ir moderni visuomenė, kad galėtų išgyventi, galiausiai reikalinga religinio pamato. Bellahas, septintajame dešimtmetyje pradėjęs diskusiją straipsniu „Civil Religion in America“ (plg. *Bellah* (70)), politinės santvarkos religinį pamatą traktuoja *antkonfesiškai*, o Pannenbergas tiki atradęs tikrąsias šios santvarkos šaknis *judėjų–krikščionių tradicijoje* (plg. *Pannenberg*: Civil Religion? Religionsfreiheit und pluralistischer Staat: Das theologische Fundament der

Gesellschaft, in: *Koslowski* (85), S. 63 ff.).

30 Žinoma, Hegelio posakis, apie kurį čia šnekama (69) (Bd.7, S. 26), jokiu būdu nereiškia, kad filosofija tik suteikia sąvokų formą liaudies pažiūroms (Stimmungen). Juk pastarosios yra suformuotos pedagoginių procesų, kurie išsaugo istoriją tyrinėjančios refleksijos turinius.

31 Plg. kritinį „naujojo religingumo" aptarimą to paties pavadinimo Josefo Sudbracko (87) knygoje, p. 13. Ten nurodyti ir svarbiausieji Fritjofo Capra, M. Fergusono, H. Mynareko, S. Grofo ir daugelio kitų veikalai.

32 Žr. *Sauter* (80), (82), kur radikaliai kritikuojamas prasmės sąvokos nuvertinantis vartojimas. Čia sakoma: „Universaliai iškeltas prasmės klausimas reikalauja totalių atsakymų ir atsiskleidžia kaip klausimas apie stabus. Iki universalaus sąryšio, reikšmių visumos, galutinės prasmės išaukštintas Dievas (...) yra stabas, kuriame save reflektuoja ir atsispindi tas, kuris jį sukūrė" (82); p. 163. Toliau: „Klausimas apie prasmę yra įžūlus ir arogantiškas." Mes suviliojami „patys steigti prasmę, užuot atsidavę mums duotai prasmei (t. y. prasmingumui)"; ten pat, p. 167. Nors veiklos sąvoką Sauteris kritikuoja visiškai pagrįstai, vis dėlto pernelyg bendras pobūdis šią kritiką daro vienpusę. Šnekant apie būties sąvoką, išleidžiamas iš akių prasmės sąvokos reikšmingumas. Šiuo klausimu daug medžiagos pateikia simpoziumas „Didžioji prasmė ir būtis" (žr. *Wisser* (60)).

2 skyrius

1 Filosofijos istorijos chrestomatija. Antika.–Vilnius, 1977, p. 50. *Capelle* (35), S. 121.

2 Ten pat, p. 108, 115.

3 Žr. *Überweg* (19), T. 1., S. 450.

4 Ten pat, sk. 2, p. 291 ir tt.

5 Žr. *Weger* (79).

6 Antai G. Paulis pabrėžia, „kad racionalumas nėra specifiškai vakarietiška tradicija". *Paul* (88), S. 65.

7 Polemikos dėl ateizmo Jenoje 1798–99 metais dokumen-

taciją žr. *Röhr* (87). Dievo kaip *ens perfectissimum* ir kaip asmeniškos būtybės idėją Fichte traktavo kaip antropomorfizmą ir Dievo sudaiktinimą. Abu šiuos bruožus jis laikė nesuderinamais su Dievo begalybe. „Tuo būdu įtvirtindami tą praktiką, jūs pavertėte šią būtybę baigtine, panašia į jus pačius būtybe; ir jūs ne Dievą pamąstėte, kaip jums atrodė, o tik save pačius savo mąstymu padauginote." (p. 20) Apie Feuerbachą žr. *Feuerbach* (60), Bd. 6, S. 17, 45 f.

8 *Marx* (71), S. 488.

9 Naujesnis pavyzdys gali būti G. Duxas (žr. *Løgstrup* K. G.: Die Notwendigkeit einer subjektivistischen Wirklichkeitsauffassung – Diskussion mit Günter Dux, in: *Rendtorff* (80), S. 130 ff.), kuris, remdamasis ontogenezės analize, daro išvadą apie žmogaus projektyvinę veiklą. Kadangi žmogus savąjį subjektyvumą plėtoja santykyje su motina, ši struktūra perkeliama ir kitiems objektams, ypač religinėms Dievo idėjoms. Iš čia kyla mūsų dienomis paplitusi subjektyvistinė tikrovės samprata.

10 *Topitsch* (72), S. 11.

3 skyrius

1 *Troeltsch* (62), S. 754.

2 *Cohen* (15), S. 6.

3 Plg. platesnį sistemų išdėstymą knygose: *Hessen J.* (48), *Cohn* (14), *Brunstäd* (22).

4 *Cohen* (15), S. 9, 30, 19.

5 Ten pat, p. 135, 134, 32.

6 Žr., pvz., *Eucken* (20).

7 *Brunstäd* (22), S. 57.

8 Plg. 1 skyriaus 2 išnašą.

9 Nors scholastikoje tikėjimo klausimai laikomi išspręstais, tačiau Viduramžių disputuose *questiones* turėjo didelės reikšmės. Jose buvo ieškoma *prielaidų*, leidžiančių pripažintas tikėjimo tiesas traktuoti kaip *išvadas*.

10 *Görland* (22), § 3, S. 24; *Windelband* (16), S. 305; Mehlis (17), S. 103.

11 *Scheler*: Probleme der Religion, in: (54), S. 130.

12 Ten pat, p. 170, 261.
13 Plg. Troeltscho straipsnį „Zur Frage der religiösen Apriori“, kn.: (62), p. 754–768. 86 nuorodoje Troeltschas nurodo du kitus darbus, kuriuose vartojama ši sąvoka. Šia proga vienas kritikas rašo: „Apsiginklavę lazdomis ir deglais, eina jie šiandien didžiuliais būriais ieškoti religinio *a priori*“, *kuriame minėtas kritikas atpažįsta „šarvuotą Kanto šešėlį“ (ten pat).*
14 *Otto R.* (17), Ab. 2; *Otto W. F.* (70); *Vernant* (74) cit. pagal *Hübner* (85), S. 79; *Kerényi* (61), Ab. IV; apie Eliade žr. *Hübner* (85), S. 82.
15 Žr. *Welte* (78); jo citata: Versuch eines Weges zu Gott in einer säkularisierten Welt, in: *Moser/ Pilick* (79), S. 1.
16 *Moser/ Pilick* (79), S. 2–3.
17 *Welte*, ten pat, p. 5.
18 Ten pat, p. 6.
19 *Augustinus* (87), III; 11, 64; *Heidegger* (27), Kap. 6; *Habermas* (68), T. 3.
20 *Welte*, ten pat.
21 Ten pat, p. 7.
22 Ten pat, p. 8, 9.
23 Ten pat, p. 29–30.
24 *Lévinas* (87), S. 129.
25 *Lévinas* (85), S. 22.
26 *Lévinas* (87), S. 106, 108, 107.
27 *Lévinas* (81), S. 67.
28 *Lévinas* (87), S. 54.
29 Plg. naujojo religingumo aptarimą 1.5 skyrelyje.
30 Plg. *Schrödter* (79), taip pat autoriaus darbus (81), (82).
31 *Lübbe* (78), S. 315.
32 *Rendtorff* (80), S. 165.
33 *Lübbe* (86), S. 10–13.
34 Ten pat, p. 16.
35 Ten pat, p. 27–32. Todėl nėra prasmės Hermanno Lübbe raštuose ieškoti teiginių apie Dievą arba pasisakymų tokiais svarbiais krikščionybės klausimais, kaip klausimai apie išganymą, prisikėlimą ir t. t.

36 Ten pat, p. 63.
37 Taip buvo 1988 m. Frankfurte „Cusanuswerk" surengtame koliokviume „Religija po Švietimo".
38 Ši religinė praktika dažnai remiasi minėtąja „pilietine religija", kuri, tiesa, asimiliuoja pozityvių religijų etines maksimas, tačiau atsiriboja nuo jų konfesinių teiginių. Plg. *Pannenberg*: Civil Religion? In: *Koslowski* (85), S. 63 ff.

4 skyrius

1 Plg. *Luhmann* (77), Kap. 3: Transformation der Kontingenz im Sozialsystem der Religion; apie „kontingencijos formulę" žr. p. 82 ir tt. Apie Hermanną Lübbe žr. (86), sk. 3: Religion und Kontingenz.
2 *Lübbe* (86), S. 152.
3 *Aristoteles* (58), 13.22b. Bocheńskio vertimas kn.: *Bocheński* (56), S. 94–95.
4 Ten pat.
5 Žr., pvz., *Kutschera* (76), S. 15. Negalimybė čia nusakoma kaip N (non–p): būtina, kad non–p.
6 *Kant* (24), Reflexion 2474.
7 *Kripke* (81), S. 49 f.
8 *Hübner* (85), S. 105; apie istorines taisyklių sistemas žr. *Hübner* (78), S. 194.
9 *Spinoza* (63), I, 29 teorema.
10 Troeltschas (62) kalba apie „naują, kontingenciją atmetančią grynojo racionalizmo bangą" (p. 772).
11 *Spinoza* (63), 3 apibrėžimas.
12 *Wittgenstein* (21), 6.41.
13 *Luhmann* (77), S. 17.
14 *Lübbe* (86), S. 159.
15 Apie prasmės sąvokos istoriją žr. *Sauter* (80), S. 70 f. Čia „hermeneutinė" (mūsiškai „semantinė") ir „antropologinė" (vok. *Sinn* – juslė, pojūtis) prasmė laikoma pirminėmis reikšmėmis. XIX a. pabaigoje įsigalėjo trys bendresnės ir platesnės prasmės sąvokos: veiklos orientyras, prasmė, „į kurią nurodo duotybė arba į kurią jos pagalba yra nuro-

doma ir kuria ji pateikiama", ir visuma arba tikrovė, per kurią tik ir įmanoma identifikuoti atskirybę.

16 *Müller* (71), S. 124.

17 *Luhmann* (77), S. 21.

18 Ten pat, p. 20–21, 22.

19 Mülleris (71) šneka apie „gyvenimui naudingą" prasmę: „naudingumas gyvenimui reiškia įjungtumą į visumą", kuri yra padalinta į regionus. „Šiuose regionuose prasmingas yra toks paskiras elgesys, kuris atitinkamą gyvenimo sritį (...) (ar atitinkamą pasaulį) kuria tarnaudamas jai, tuo būdu konstitutyviai į ją įsiliedamas." (p. 125–126)

20 „Prasmė nėra (...) koks grindžiantis, save pateisinantis dalykas." *Luhmann* (77), S. 20.

21 Lübbe (86) kalba apie tris prasmės reikšmes: „Prasmė kaip veiklos prasmė arba elementų veiklos prasmėje prasmė („funkcinė prasmė"), prasmė kaip kalbos ar kitokių simbolinių ženklų prasmė („semasiologinė prasmė"), galiausiai prasmė kaip subjektyvi galia, jusliniu suvokimu ar kokiu kitu būdu atverianti mus tikrovei („atveriančioji prasmė")." (p. 181)

22 Rendtorffas šį požymį laiko svarbiausiu religijos apibrėžimo elementu: „Šiuo atveju religija galime vadinti tokią išraiškos formą, kai, pripažįstant veiklos ribas, šios ribos netraktuojamos kaip kiekvieno veiklos subjekto silpnumas, kurį kada nors galbūt bus galima įveikti." (p. 190)

23 *Lübbe* (86), S. 156, 167.

24 Plg. Gottfriedo Benno teiginį, kad „tik kvailiai laiko save autochtonais ir save pačius formuojančiais. Kiekvienas kitas žino, kad esame sukurti ir, kad ir kaip būtų, visa kita skendi tamsoje" (cituota pagal Gehleną (71), p. 95). Žr. dar *Rendtorff* (80), S. 192: „Mano prielaida yra elementarus teiginys: niekas negali pats sau suteikti gyvybės."

25 *Lübbe* (86), S. 159.

26 *Heidegger* (27), Ab. 2, Kap. 1.

27 Plg. *Paul* (88), S. 112. 113 puslapyje Paulis savo teiginį pagrindžia dar ir budizmo pavyzdžiu.

28 Filosofinių absoliučios sąmonės pavyzdžių galima rasti

Descartes'o apmąstymuose (62) ir ypač Husserlio sąmonės analizėse (80), § 49: absoliuti sąmonė kaip tai, kas lieka sunaikinus pasaulį.

5 skyrius

1 Plg. *Schulz* (72), T. 1.

2 *Hübner* (85), S. 255.

3 Ten pat, p. 29.

4 Pirmą kartą juos atskyrė Reichenbachas (38), p. 6–7. Vėliau šis skyrimas neopozityvizme tapo savaime–suprantamybė.

5 Plg. *Kuhn* (62) ir visų pirma su juo susijusią diskusiją: *Diederich* (74), II, *Lakatos/ Musgrave* (74), S. 89; arba *Stegmüller* (75), Kap. V und (69), Bd. II, Tbd. 3.

6 Šį procesą nepaprastai įtaigiai aprašo Feyerabendas (75), 8 ir 9 skyriuose.

7 *Marcuse* (64), § 6; apie New Age žr. *Sudbrack* (87), S. 30 f.

8 Vandenio epochos, pakeisiančios Žuvų laikmetį, vizijos (plg. kritinį aptarimą: *König* (86), S. 18–19) yra fantastų, žongliruojančių faktais kaip Zodiako ženklais, svajonės. Tikėtis čia rasti solidaus mokslo konkurentą būtų daugiau negu naivu.

9 Plg. *Gogarten* (53), *Albert* (79), *Mackie* (82), *Swinburne* (79).

10 Apie šias sąvokas žr. *Hübner* (78), S. 86–87.

11 Taip tuos dalykus aptaria, pvz., W. Detelis straipsnyje apie mokslą (žr. *Martens/ Schnädelbach* (85), S. 194). Standartinis modelis čia yra tik iliustruojantis pavyzdys. Mus dominančių prielaidų nederėtų traktuoti kaip visuotinės mokslo koncepcijos pamatinių akivaizdybių. Jos susijusios tik su common sense savaime–suprantamybėmis, kurios gali metodiškai pasireikšti tam tikrose mokslo sistemos vietose. Mūsų tikslams taip pat gerai tiktų ir kitas mokslo modelis, pavyzdžiui, labai plačiai išplėtota Rescherio sistemų teorija (plg. *Rescher* (73), (89)). Šis modelis leistų iš ne–konsistentiškos visų „duomenų" aibės, kurios elementas galėtų būti, pavyzdžiui, Dievo buvimas ar nebuvimas, remiantis tam

tikrais pasirinkimo kriterijais, sudaryti maksimaliai konsistentišką poaibį, garantuojantį kaip tik į šį poaibį patenkančių duomenų pragmatinę tiesą.

12 Išsamiau žr. *Stegmüller* (69), Bd. II, T. C, D.

13 Plg. 5.3d.

14 *Hasenjaeger* (62), S. 29 ff. Taip pat žr. *Wuchterl* (87), 1.6.

15 Pirmiausiai Fritjofo Capra ((83), (84)) darbuose.

16 *Hübner* (78), S. 139.

17 Ten pat, p. 184.

18 Taip vadiname bet kokio loginio skaičiavimo branduolį, kuris gali būti pateisintas ir operatyviai (arba dialogiškai bei konstruktyviai). Jį sudaro visuotinai leistinos taisyklės, kurias galima prijungti prie bet kokio skaičiavimo, nepakeičiant išvadų aibės. Žr. *Lorenzen* (55), S. 48.

19 *Hübner* (78), S. 185.

20 Modalinės logikos požiūriu, čia turime reikalą su sistema, kurioje gamtos dėsnių būtinybė yra pagrindinė sąvoka. Ši sistema iš esmės sutampa su klasikiniu modaliniu skaičiavimu. Plg. *Kutschera* (76), S. 20.

21 Kadangi Hübneris kontingencijos sąvoką tapatina su istoriškumu, ši sąvoka jam nesutampa su atsitiktinumo sąvoka. Plg. *Hübner* (85), S. 105–106.

22 Drauge praranda prasmę tokie argumentai prieš kontingencijos sąvoką, kai teigiama, esą bet kokia žmogaus veikla yra kontingentiška. Taip, pavyzdžiui, mano H. Kringsas. Plg. *Wuchterl* (88), S. 300.

23 Taip, pavyzdžiui, mano Popperis: Emergencijos teorija ir jos kritika. Žr. *Popper/ Eccles* (77), P 1.8.

24 Pavyzdžių čia yra be galo daug. Mokslines hipotezes ontologinėmis savaime–suprantamybėmis tylomis paverčia ne tik Ernsto Haeckelio „Pasaulio mįslės" (*Haeckel* (99)), neodarvinizmas (pvz., *Riedl* (80), S. 19) arba Fritjofo Capra New Age mąstysena (žr. *Sudbrack* (87), S. 35). Maxas Weberis šia proga kalba apie „atkerėjimą". Tai sugriovimas europinio Logoso, kurį sudaro trys komponentės: dėsningumas, sisteminimas į didelius prasmės sąryšius, leidžiančius mąstyti net šventybę, ir asmens veiklos orientavimas

pagal įstatymą ir Kosmosą. Orientacija į dėsningumą Naujaisiais laikais virsta techniniu disponavimu (mokslinis–techninis racionalumas). Šis glaudus dėsnio ir viešpatavimo daiktams susiliejimas „atkeri" pirmapradę prasmės sferą. Kartu demaskuojamas ir metafizinis–etinis racionalizmas, kuris anksčiau galėjo būti orientuotas į bet kokias prasmės visumas (žr. *Weber* (73), S. 317, 338, 472).

25 *Kant* (68), Bd. IV, B 536 f.

26 Kad tai galioja šiuolakinei evoliucijos teorijai, parodė H. M. Baumgartneris. Jis atskleidė „ydingąjį ratą" visuose bandymuose taikyti mokslą jo paties sąlygoms (*Baumgartner* (81), S. 62). Žr. taip pat *Wolters* (88), S. 125 f.

27 *Luckmann* (63), S. 37.

28 Ten pat.

29 Plg. Die Entstehung der Hermeneutik, in: *Dilthey* (57), Bd. 5.

30 Apie naujausią situaciją žr. autoriaus straipsnį „Die hermeneutische Position" kn.: „Sprachphilosophie", Bd. 1, Ab. III, 42, *Dascal* (89). Įvadą žr. *Wuchterl* (87), § 7.

31 *Gadamer* (72), S. 165 ff.

32 Ten pat, p. 208.

33 Ten pat, p. 195.

34 Ten pat, p. 285–286.

35 *Stegmüller* (79), S. 28.

36 Žr. 10.3b. Apie tokį tikrovės „hermeneutinį traktavimą", kuris nebegali būti nusakytas kaip mokslinis metodas, plg., pvz. *Casper B.*: Die Bedeutung der Lehre vom Verstehen für die Theologie, II,3. Kn.: *Rahner* (70). Samprotaujama maždaug taip: jei gamtos mokslai traktuoja tikrovę kaip įvairovę hipotetinių dėsnių, kurie mums suteikia galią valdyti tą tikrovę, kartu ir žmones, tai kyla klausimas, ką žmogus nori ir ką privalo daryti su šia galia. Ir transcendentalinė problematika, tematizuojanti žmogaus norus, t. y. laisvę, ir normatyvinė problematika, kurioje svarstomas privalėjimas, nebegali būti mokslinės metodikos temos. Čia prasideda filosofinės hermeneutikos, kaip metafizinės disciplinos, sritis.

6 skyrius

1 *Heidegger* (27), S. 102, 104.
2 *Sartre* (52), S. 334.
3 *Heidegger* (27), § 26; *Buber*: Ich und Du, in: *Buber* (47), S. 13–128; *Sartre* (52), T. 3.
4 Eschatologie, Gott und Schöpfung, in: *Pannenberg* (71), S. 19.
5 Čia teigiama, kad „protas, kuris pažintų visas tam tikrą akimirką veikiančias gamtos jėgas (t. y. visas pradines sąlygas ir visus dėsnius)", galėtų sužinoti visas vėlesnes ir visas ankstesnes būsenas: „Nuo jo nieko nebūtų paslėpta" (*Laplace* (76), VII, S. 7).
6 Žr. žemiau, 10.3b.
7 *Kerényi* (61), S. 5.
8 Ten pat, p. 6.
9 Ten pat, p. 15.
10 Žr., pvz., *Wuketits*: Evolutionäre Ursprünge der Metaphysik, in: *Riedl* (87), S. 220 ff.
11 Plg., pvz., *Spaemann*: Religion und Funktion der Religion; Ab. I. Latente Funktionen und Funktion der Latenz, in: *Koslowski* (85).
12 Beje, Voltaire'as dažnai peržengia funkcionalistinį požiūrį. Plg., pvz., (67), p. 47 ir 162.
13 *Heidegger* (27), S. 13:
14 Schleiermacheris kalba ir apie „Visatos instinktą" bei „begalybės jausmą": (58), p. 64, 30; Mehlis (17), p. 1; R. Otto (17), 3 sk. Apie naująjį religingumą žr., pvz., Mynareko knygoje; *Sudbrack* (87), S. 20.
15 *Heiler* (61), Ab. C 1.
16 *Schleiermacher* (58), S. 50.
17 Apie Hegelio jaunystėje rašytuose fragmentuose išdėstytų religijos filosofijos pažiūrų santykį su vėlesnėmis pažiūromis žr. *Jaeschke* (83), S. 49 ff.
18 *Hegel* (69), Bd. 16, S. 128.
19 *Otto* R. (17), Ab. 6.
20 *Feuerbach* (60), Bd. 2, S. 203.

21 Ten pat, t. 6, p. 15.
22 *Marx*: Die deutsche Ideologie, in: (71), S. 339 f.
23 *Nietzsche*: Der Mensch mit sich allein, 9. Hauptstück in: Menschliches Allzumenschliches, in: *Nietzsche* (80), Bd. II.
24 Smulkiau žr. *Küng* (84), Ab. C.
25 Taip mano Paulis (88), p. 59.
26 Apie metafizinę Schopenhauerio religijos filosofijos koncepciją žr. *Schmidt* (86): Schopenhaueris studijuoja „Azijos religinius tekstus su išankstine nuostata rasti juose patvirtinimą tų pažiūrų, kurias jis, nepriklausomai nuo tų tekstų, jau pats yra išplėtojęs“ (p. 125).
27 Tai, kad kančioje Schopenhauerio aptikta kontingencija nebūtinai veda, kaip jis pats manė, į askezę, rodo Feuerbacho reakcija: „Post mortem nulla voluptas, edite, bibite“ (cituojama pagal *Schmidt* (86), S. 41).
28 Žr. žemiau, 8.2b.

7 skyrius

1 *Hegel* (69), Grundlinien der Philosophie des Rechts, S. 24.
2 *Lévinas* (87), S. 51.
3 Ten pat.
4 Ten pat, p. 55.
5 Ten pat.
6 *Lübbe* (86), S. 166
7 Žr. 9 skyrių.
8 *Welte* (79), S. 6.
9 Ten pat, p. 7.
10 *Weischedel* (76), S. 181, 182.
11 *Horkheimer* (70), S. 62, 69.
12 *Schlette* (72), S. 14, 31–32.
13 *Lévinas* (87), S. 293.
14 Ten pat, p. 27.
15 *Mackie* (82), S. 239.
16 Ten pat, p. 16.
17 Ten pat, 9b ir 9c skyriai.
18 Ten pat, p. 279–280.

19 Nors „The Miracle of Theism" pasirodė jau 1982 metais, Lübbe kalba tik apie straipsnį „Evil and Omnipotence", Mind 64 (1955), kuriame yra išdėstyti visi pagrindiniai priekaištai.
20 *Lübbe* (86), S. 196.
21 *Mackie* (82), S. 251.
22 *Lübbe*, (86), S. 196.
23 Ten pat, p. 204.
24 Kaip tie dalykai atrodo religijos filosofijos srityje, plačiau dėstoma autoriaus straipsnyje „Logika ir argumentacija religijos filosofijoje" (85).
25 Habermasas kalba apie „racionalią motyvaciją". Plačiau apie tai jo straipsnyje „Wahrheitstheorien", kn: *Fahrenbach* (73), S. 240. Čia Habermasas aiškai remiasi Toulminu (75).
26 Plg. analitinius, hermeneutinius ir integruojančius metodus kn.: *Wuchterl* (87).
27 Šio fakto nepastebi Lévinas, savąją veido koncepciją traktuodamas kaip „veido fenomenologiją" (*Lévinas* (87), S. 11).
28 Apie tai bus kalbama žemiau, 8.2b skyrelyje.
29 Vėliau parodysime, kad taikant ten aptartus metodus religijos filosofijai rūpimos kontingencijos atžvilgiu, yra galimi įvairūs atsakymai, t. y. kad metodinės pagrindinės sąvokos nėra pakankamos, kai kalbama apie gyvenimo formas ar religijas. Šiuo požiūriu nebloga iliustracija yra Swinburno ir Mackie kontroversija (82), kur abu diskusijos dalyviai priklauso tai pačiai analitinei tradicijai (plg. *Swinburn* (79)).
30 Apie šios sąvokos taikymą gamtos mokslų srityje rašo Stegmülleris (73), 2. Hlbbd.: Theorienstruktur und Theoriendynamik (Studienausgabe, Bd. II, T. D, Kap. VIII). Apie jos taikymą istorijos ir filosofijos kontekste žr. *Wuchterl* (83).
31 *Masterman* (74), S. 61 f.
32 *Kuhn*: Neue Überlegungen zum Begriff des Paradigmas, in: *Kuhn* (77), S. 392.
33 Tuo būdu ir nehumaniški judėjimai identifikuojami kaip religijos filosofijos paradigmos. Stebina H. Holzhey'aus fa-

miliari pastaba knygos „Filosofija ir religija" recenzijoje: „Elisabethės Anscombe pastebėjimas (...) liečia ir Wuchterlio religijos sąvoką: „Jie kalba tik apie malonias religijas". O gal tai, apie ką kalba šiuolaikinė „religijos filosofija", yra tik religijos pakaitalai (Versatzstücke), religijos „prisiminimai"?" Žinoma, tai neprieštarauja tam, kad vertinant daugiau simpatijos rodoma humaniško turinio religijoms. *Holzhey*(86): Zur gegenwärtigen religionsphilosophischen Debatte in Deutschland, S. 216.)

34 Žr. *Stegmüller* (30 išnaša).

35 *Lübbe* (86), S. 61.

36 *Luckmann* (71), S. 75.

37 *Lübbe*.(86), S. 63.

38 *Paul* (88), S. 110.

39 *Blumenberg* (86), S. 9.

8 skyrius

1 *Husserl* (80), S. 5.

2 *Husserl* (58), S. 9.

3 *Husserl* (50), S. 115.

4 *Blumenberg* (86), S. 22, 23.

5 Prisiminkime kad ir Carnapo bevaises pastangas sukurti asmens psichika pagrįstą mokslo bazę (*Carnap* (28): Der logische Aufbau der Welt).

6 *Heidegger* (27), § 31, 34.

7 Tariamas prieštaravimas tik ką konstatuotam bendrybės aprioriškumui dingsta, jei atsižvelgiame į Saulo Kripke išplėtotą skirtumą tarp episteminio ir metafizinio (ontologinio) požiūrio. Kontingencija čia susijusi tik su pažinimo procesu. Žr. *Kripke* (81), S. 45. Svarbi yra ir pastaba p. 52: „Jei kas mano, kad būtinos ar kontingentiškos savybės vaizdinys (...) yra filosofo vaizdinys, neturintis jokio intuityvaus turinio, tai jis klysta."

8 Plg. 5.2a.

9 *Müller* (71), S. 11.

10 *Jaspers* (56), Bd. II, S. 201 f.

11 Tokios atstūmimo reakcijos geras pavyzdys yra Sauteris (82).

12 Šį teiginį Scheleris formuluoja kaip religijos srities „esminį dėsnį". Žr. *Scheler* (54), S. 261.

13 *Welsch* (87), S. 2.

14 Ten pat, p. 3.

15 Plg. *Lyotard* (86), S. 184, 191 ff . Pagrindinė tezė aukščiau cituotame Welscho veikale, p. 5.

16 Žr. Willemo van Reijeno „Post-scriptum" apie Friedrichą Nietzsche (p. 19 ir tt.) kn.: *Kamper/ Reijen* (87).

17 *Husserl* (80), § 41.

18 Čia remsimės Lyotard'o (86) „Postmoderniu būviu" ir Welscho (87) „Mūsų postmoderniu modernu".

19 Lyotard'as parašė minėtąją knygą Kvebeko vyriausybės Universitetų tarybos pavedimu. Paskelbtas raportas daugeliui periodinių leidinių tapo atrama pradėti diskusiją dėl postmoderno.

20 Čia reikia pastebėti, kad Lyotard'as, grįsdamas postmoderną, tam tikra prasme bando peršokti savo paties šešėlį. Ankstesnieji jo darbai rodo, kad jis yra ne tiek argumentuojantis mąstytojas, kiek provokatorius. Pakaks vieno siaubingo pavyzdžio. Lyotard'as rašo: ankstyvojo pramoninio laikotarpio „anglų bedarbiai tapo darbininkais ne tam, kad išgyventų, bet todėl, kad – tvirtai laikykitės ir, jei norite, galite mane niekinti – jie mėgavosi tuo isterišku, mazochistišku (ar dar kokiu kitokiu) išsekimu, jie mėgavosi tuo, kad kasyklose, liejyklose, fabrikų cechuose gali ištverti tą pragarą, jie mėgavosi beprotišku savojo organinio kūno griovimu, kuris buvo jiems primestas, ir jie mėgavosi tuo, kad jis buvo jiems primestas". Cituoju pagal *Altwegg/ Schmidt* (88), S. 145. Čia galima rasti ir daugiau tokių beskonybių. Žr. taip pat *Laermann K.*: Lacancan und Derridada; p. 41 sakoma: „Frankolatrijos adeptai nori vieno – būti nesuprasti" (*Laermann* (86)). Lenkas (88) vadina postmoderną „karnavalui skirtais margais filosofinių rūbų apvadais" (p. 155).

21 Lyotard'as pabrėžia, kad jis remiasi Wittgensteinu, jį tik

interpretuodamas, bet ne tęsdamas jo pagrindinę intenciją (žr. „Po Wittgensteino", kn.: Das Grabmal des Intellektuellen (85), S. 68–74).

22 *Lyotard* (87).

23 Ten pat, 44 skyrius.

24 *Welsch* (87), S. 246.

25 Lyotard'as čia apeliuoja į Aristotelį ir tikisi „phronesis" sąvokoje atradęs tą taisyklingume glūdintį neapibrėžtumą, apie kurį jis pats kalba.

26 *Welsch* (87), S. 239.

27 Ten pat, p. 250.

28 Ten pat, p. 251, 252.

29 Toliau skaičiai nurodo šios knygos puslapius.

30 *Lyotard* (86), S. 35.

31 Welschas kartu nurodo Lyotard'ą, kuriam mokslas panašiu būdu „yra visiškai neišvengiamas" (326).

32 Sloterdijkas vartoja kinizmo sąvoką ir bando peržengti banalų cinizmą, plėtodamas įžūlumo, gyvuliško smagumo, nešvankybės ir priekabių ieškančią komedijinės dialektikos filosofiją. Plg. *Sloterdijk* (83), S. 203 ff. („Prarastojo įžūlumo beieškant").

33 *Luckmann*: Säkularisierung – ein moderner Mythos, 1969, in: *Luckmann* (80), S. 36; *Brunner* (48): Religionsphilosophie evangelischer Theologie, in: *Bäumler/ Schröter* (48), S. 5; *Lübbe* (86), S. 17, 60 f, 66.

34 *Poser*: Mythos und Vernunft, in: *Poser* (79), S. VII; *Rapp* (79), S. 11.

35 *Hegel* (69), Bd. 16, S. 66.

36 *Eucken* (20), S. 351.

37 *Jung* (36), S. 261.

38 *Toynbee* (71), S. 20; *Gehlen* (71), S. 86.

39 *Adam* (28), S. 111.

40 *Scholz* (22), S. 109.

41 *Lévinas* (87), S. 46.

42 Metafiziką mes čia suprantame kaip metaphysica *specialis*, kuri kalba apie pasaulį, sielą ir Dievą, o ne kaip metaphysica *generalis*, kuri yra mūsų aprašomosios fenomeno-

logijos elementas.

43 Plg. hermeneutinio mokslo sampratos atmetimą Gadamerio knygoje (72), p. 5: „Nėra jokio specialaus humanitarinių mokslų metodo."

44 *Marquard*: Pagiriamasis žodis politeizmui. Apie monomitizmą ir polimitizmą. Kn.: Marquard (81), S. 93, 95, 97.

45 Tokius mitologinius elementus, matyt, turi omenyje Hübneris, „Mito tiesoje" šnekėdamas, kad Hölderlinas ir Wagneris yra ryškūs dar gyvos mito prezencijos pavyzdžiai (p. 408). Jis įsitikinęs, kad daugeliui žmonių mitas dar yra vienas iš tikrovę apibrėžiančių faktorių (p. 412), ir reiškia pageidavimą, kad ir ateities kultūroje mokslas ir mitas „neengtų vienas kito ir nestovėtų indiferentiškai vienas šalia kito, bet sujungtų pergyvenimą ir mąstymą" (p. 410). Šios rūšies privačius mitus pavadinome „mitologija". Kontingencijos peržengimams jie suteikia individualių pagražinimų, kurie tačiau niekados neįgyja ontologinio pobūdžio, nes tam priešinasi vidinė mokslų dinamika.

46 Pavyzdį, gerai iliustruojantį tą faktą, kad teologija supònuoja (asmeninio) Dievo egzistavimą, pateikia Beckas (86), p. 170 ir tt. Čia kalbama apie „mūsų supratimo apie pasaulio buvimo pozityvius turinius plėtotę absoliučiai nepralenkiamos tobulybės link" (171).

47 *Phillips* (65), S. 1. [„Dirbti religijos filosofijos srityje (...) yra tas pat, kaip statyti Babelio bokštą: niekados negali būti tikras, kad kolega suprato tai, ką jam sakai."]

48 *Hessen* (48), Bd. 1, S. 191; *Schrödter* (79), S. 31, 33; *Grabner–Haider* (78), S. 7; *Beck* (86), S. 7; *Hubbeling* (81), S. 13.

49 *Hubbeling* (81), S. 13, 44. Panašiai teigia ir Ulrichas Mannas savo „Religijos filosofijos įvade" (70), p. 17.

9 skyrius

1 Žr., pvz., *Bartley W. W.*: „A rationalist is, for us, one who holds all his positions – including standards, goals, criteria, authorities, decisions, and especially his frame–work or way of life – open to criticism. He witholds nothing

from examination and review." [„Mūsų požiūriu, racionalistas yra tas, kuris visas savo nuostatas, neišskiriant standartų, tikslų, kriterijų, autoritetų, sprendimų ir ypač gyvenimo būdo karkaso, palieka atviras kritikai. Nėra nieko, ko negalima būtų tikrinti ar keisti."] (Non–Justificationism: Popper versus Wittgenstein; *Weingartner* (83), S. 259)
2 Plačiau apie toleranciją ir žmogiškumą žr. 10.3a.
3 Kai Lutheris, kaip jis pats sako paskaitoje apie Laišką Romiečiams, „aploja filosofiją", daug kas priklauso nuo tam laikmečiui būdingo atsiribojimo nuo scholastinės filosofijos. Plačiau apie tai žr., pvz., *Ebeling* (77), S. 81 ff. Lutherio šaltinius žr. *Luther* (83), 18, 164, 25 f; 40/I, 365, 18 f.
4 Apie „branduolinę logiką" kalba, pavyzdžiui H. Lenkas (73), p. 98, apie „sąvokų logiką" – Schrödteris (79), p. 285, apie „gryną logiką" – Petzingeris (73), p. 1, kuris tiesiogiai remiasi Freytag–Löringhoffu (55). V. Kutschera (67) „elemetaria logika" vadina teiginių ir pirmojo laipsnio predikatų logiką. Pagaliau mes šiuo vardu vadiname Lorenzeno minimalią logiką (dažnai dar vadinamą išvadų logiką): *Lorenzen* (55).
5 Žr. *Bocheński* (56), § 12.
6 Plg. *Paul* (88), S. 23 f.
7 *Bocheński* (68).
8 Plg., pvz., *Lübbe* (86), S. 240: „Tad iš tiesų vadinamasis „tiesos klausimas" (...) funkcionalistinėje religijos teorijoje paliekamas nuošalėje." Kaip į ypatingą trūkumą į šitai atkreipia dėmesį ir Schaeffleris, recenzuodamas naujausias religijos filosofijos publikacijas: „Tenka kritiškai įvertinti tai, kad Lübbe, nepaisant patikinimų, negali išvengti redukcionistinio religijos aprašymo (...). Įdomu pastebėti, kad Hermanno Lübbe religijos sampratoje apskritai nekalbama apie visų religijos teiginių pagrindinę temą – apie Dievą." *Schaeffler* (88), S. 90.
9 *Bocheński* (68), S. 24.
10 Ten pat, p. 44.
11 Ten pat, p. 45. Bocheńskis perima Augustino tikėjimo sampratą: tikėjimas kaip cum assensione cogitare (*Augustinus*:

De praedestinatione sanctorum II,5).
12 Ypač aiškiai tai parodė *Freytag–Löringhoff* (55). Plg. p. 14.
13 *Winch* (66), S. 129.
14 Žr. *Dalfert.*(74), S. 190 f.
15 Plg. dialektinės logikos taikymo sritį ir jos kritiką knygoje *Wuchterl* (87), 5.5, 6.
16 Plačiau apie tai žr. *Fuller* (86), S. 11.
17 *Suzuki* (86), S. 82. Plg. nepublikuotą K. M. Bartho magistro darbą „Wirklichkeit und Sprache bei Martin Buber und im Zen–Buddhismus", Phil. Fak. Tübingen 1987, III.1.a.
18 *Nietzsche* (80), Bd. VI, S. 538–539.
19 *Paul* (88), S. 22.
20 *Riedl/ Wuketits* (87), S. 93 ff.
21 Ten pat, p. 96.
22 Ten pat, p. 97.
23 Ten pat, p. 112.
24 *Hepburn* (58), S. 17 ff.
25 Apie „sodininko palyginimą" žr. *Wisdom* (74), S. 63 ff., o apie diskusiją dėl jo – *Flew* (74), S. 84 f.
26 *Wisdom* (74), 6.5.
27 Žr. *Ramsey* (57), S. 49 f. Apie modelio sąvoką žr. p. 61 ir tt. Tai, kad Ramsey „teologinio lemenimo logika" remiasi ne paradoksais, bet suponuoja tokius svarbius kriterijus, kaip neprieštaringumas ir koherencija su tuo, ką jau žinome, ir empirinį patvirtinimą, aiškiai parodė *Wim de Pater* (78), S. 47.
28 Pvz., *Wittgenstein* (56), S. 51. Išsamų prieštaravimo vaidmens aptarimą Wittgensteino filosofijoje galima rasti knygoje: *Wuchterl* (69), S. 148 f.
29 Šiame skyrelyje vartojama kognityvumo sąvoka nesutampa su neseniai išpopuliarėjusia vadinamosios išvystytos technologijos „cognitive science" sąvoka. Apie pastarąją žr. žemiau, 9.2a.
30 *Wittgenstein* (53), Ab. I.
31 *Smith* (72), S. 55–63; pagrindinį Austino veikalą žr. (72), o Searle – (71).
32 *Wittgenstein* (21), 4.121; 4.1212.

33 Apie Ayerį žr. (70), p. 150 ir tt., apie Flew – (74), p. 96–99, apie Hicką – (57), p. 150 ir tt.
34 Apie Braithwaite (55) žr. *Dalferth* (74), S. 167–189, apie Hepburną – (58), S. 17 ff.
35 *Wittgenstein*: Tagebücher, in: Werkausgabe, Bd. 1. Apie „Traktato" atsiradimo istoriją žr.: *Wuchterl/ Hübner* (79), S. 73–74 ir ypač *Wright* (86a). Apie religingumo vertinimą remiantis biografija žr.: *McGuinness* (88); *Baum* (85).
36 Žr. pirmiausia *Runggaldier* (85), 1.4, 1.5.
37 *Grabner–Haider* (78), S. 99.
38 *Wittgenstein* (53), § 23.
39 Hübneris naudoja semantinio ir empirinio intersubjektyvumo sąvokas (aiškumas ir visuotinis įžvelgiamumas; empirinis dalykinis turinys). Plg. *Hübner* (85), S. 239–240.
40 Čia galima paminėti ir K. O. Apelio bei J. Habermaso idealios komunikacinės bendruomenės eksplikuotą *a priori*. (žr. *Apel* (74), S. 283 f. ir *Habermas* (76), S. 174 f.). Klausimas apie tai, kuriose vietose čia įvyksta transcendavimas į etinę utopiją, būtų vertas specialaus tyrinėjimo, ypač dėl to,. kad šis klausimas užima centrinę vietą postmoderno diskusijoje (Plg. 8.2b).
41 Plg. šio skyrelio 29 išnašą. Apie „cognitive science" žr. *Holerstein* (87), S. 145–163.
42 Sekdamas Augustiną, Husserlis bando suprasti laiką kaip dabartinės sąmonės veiklos padarinį. Ateitį projektuojančios intencijos vadinamos protencijomis (priešingai negu retencijos). Žr. *Husserl* (80), § 81 f.
43 *Hübner* (78), S. 276.
44 *Tarski* (35), S. 447 f.
45 Apie Peirce žr. *Puntel* (83), S. 143 ir Apelio rekonstrukciją knygoje: *Apel* (73).
46 *Kripke* (81), S. 59.
47 *Ayer* (70), S. 154–155.
48 *Kambartel* (71), S. 35. Apie kritiką iš pačių konstruktyvistų pusės žr. *Gatzemeier* (75), Bd. 2, S. 43: „Nors tokiu būdu galima tiksliai ir racionaliai reguliuoti žodžio „Dievas" vartoseną, vis dėlto ši naujovė nepanaikina teologinio–bažny-

tinio kalbėjimo apie „Dievą" pretenzijų." Apskritai Gatzemeieris ten pat pateikia lingvistinio standartinio modelio ekstrapoliacijos pavyzdį, kuris kartu yra ir griežtas bet kokio kalbėjimo apie „Dievo žodį" ar Dievo „apreiškimą" atmetimas. Jis įsitikinęs, kad remiantis konstruktyvistine kalbos samprata darosi nebeįmanoma racionaliai taikyti žodžio „Dievas" (p. 90–91).

49 Vergote (80) interpretuoja Husserlio noezės–noemos schemą kaip prasmės aprioriškumo atradimą: „Šis *a priori* yra tikėjimas pasaulio prasme. Tai pirmapradis tikėjimas, ir šis tikėjimas gaivina teorinį protą." (p. 42) Kadangi teorinis protas šitaip remiasi pirmapradžiu dalyku, religinį tikėjimą galima traktuoti kaip „pirmapradžio tikėjimo pratęsimą ir pripildymą". Tačiau ši interpretacija vargu ar išsitenka Husserlio, kuris stengiasi aprėpti viską, ketinimų trajektorijoje. Panašią į Vergote argumentaciją aptinkame ir pas Küngą (78), kuris, tiesa, neapeliuoja į Husserlį. Ir jis laikosi požiūrio, kad pamatiniam pasitikėjimui yra „būdingas pirmapradis protingumas, racionalumas" (p. 495). „Vidinis racionalumas" galiausiai veda prie tikėjimo Dievu. Küngas neužsimena, kad galima mąstyti bei praktikuoti ir nepasitikėjimą.

50 Freudo teorija yra pamokantis naujausios rūšies kontingencijos įveikimo pavyzdys. Tai, kad čia nors ir susiformavo tam tikra psichologijos mokykla, tačiau neatsirado patikrintos paradigmos, kuri išreikštų išgyventą universalų tikrovės įveikimą, rodo, kaip atkakliai gali būti laikomasi ideologijų, net jei jų praktika daugelį kartų konkrečiais veiksmais veda į absurdą.

51 *Lévinas* (87), S. 90, 183.

52 *Scheler* (27), S. 35; *High* (67), S. 173. Apie High teoriją, kuri daugeliu požiūrių sutampa su autoriaus kalbos samprata, žr. *Wuchterl* (82), 2.3c.

53 Apie Lévino požiūrį į Buberį žr. *Lévinas* (87), S. 91–92.

54 Plg. autoriaus 4–tąją tezę „Tezėse apie analitinę religijos filosofiją" (81), p. 348: „Vėlyvojo Wittgensteino tyrinėjimuose religijos problemų srityje yra daug vertingų dalykų

(Beiträge) prasmingos religijos filosofijos konstitucijai."
55 Baumas (79) (p. 284, 293) pabrėžia, kad Wittgensteino pasisakymai apie religiją sudaro „nuoseklią liniją, kuri tęsiasi nuo 1910 metų". Nors tai ir teisinga šnekant apie pagrindinę nuostatą, tačiau netinka tam būdui, kuriuo jis iš tos nepakitusios pozicijos kalba. Šia proga įsidėmėtinas atrodo tylėjimo apie religijos kalbinį žaidimą pokytis.
56 T 4.1212. Toliau nurodomas Wittgensteino „Traktatas" (21).
57 *Wittgenstein*: Vermischte Bemerkungen (VB) (77), S. 50.
58 Šis pasakymas atsirado Brennerio ratelyje, remiantis „Traktato" pabaiga. Plg. *Zimmermann* (75), S. 44–45.
59 Įsidėmėtina, kad dienoraštyje (1915. 05. 25) Wittgensteinas apie teiginį T 6.52 rašo: „Polinkis į mistiką kyla iš to, kad mokslai nepatenkina mūsų norų." Kaip tik tas, kas užsiima mokslais, patiria tai, kas mistiška. Tai neturi nieko bendra su dvigubos tiesos teorija (Baumas (79), p. 291), o greičiau parodo mokslinio mąstymo atvirumą galutinėms tiesoms.
60 Smulkiau apie mistinius išgyvenimus žr. *Baum* (79), S. 280
61 Antai Portmannas (86) teigia: „Ankstyvasis Wittgensteinas laikėsi (...) požiūrio, kad religijos kalba yra beprasmiška kalba, tad bet kokie religijos teiginiai neturi prasmės ir todėl būtų geriau, jei nei kalbėtume apie religijos dalykus, nei tikėtume jais." (128) Kadangi Wittgensteinas vis dėlto „kažką" pasakė ir pasakė nepaprastai rimtai, jis tam tikra prasme jau nuspėjo vėlyvosios filosofijos praktiką, kurioje faktinis kalbos vyksmas tampa prasmingas tam tikru būdu, galinčiu prieštarauti universaliam prasmės apibrėžimui.
62 Žr. *Malcolm* (58), S. 91, 95.
63 *Kierkegaard* (59), S. 200.
64 Ten pat, p. 48, 207.
65 *Kierkegaard* (48), Furcht und Zittern, S. 139.
66 Ten pat, p. 151, 157.
67 Wittgensteinas norėjo gyvenimu rodyti vaikams Evangelijos pavyzdį. Pavyzdžiu gali būti jo ketinimas tapti kunigu arba įstoti į vienuolyną.
68 *Stenius* (60), S. 222; *Hudson* (74), S. 104; *Baum* (79), S. 286.

69 *Weischedel* (76a), S. 19.
70 *Schlette* (72), S. 142.
71 Ten pat, p. 14.
72 *Portmann* (86), S. 135.
73 *Wittgenstein* (79), S. 7, 5; tyrinėjimas susijęs su Frazeriu (24).
74 Ten pat, p. 7, 10.
75 Taip argumentuoja ir Portmannas (86), p. 138–139.
76 Pvz., *Wittgenstein* (71), S. 87 f.
77 Tai, kad Wittgensteino pastabose galima įžiūrėti visiškai priešingas nuostatas religijos atžvilgiu, išsamiai aptarta Wuchterlio knygoje (82), 2.3. Apie analitinę religijos filosofiją plg. standartinį veikalą: *Schrödter* (79). Daug medžiagos pateikia ir *Gatzemeier* (75), Bd. 1, S. 107–136; toliau žr. įvadą: *Dalferth* (74); taip pat *Just* (75), *Hofmeister* (78), *Schaeffler* (80) ir *Track* (77).
78 *Phillips* (65), S. 50.
79 Čia High (67), p. 82, pasisako prieš pozityvizmą, kuris pripažįsta tik taisyklių reikšmingumą.
80 Ten pat, p. 169.
81 Plg. 3.1.
82 *Buber* (67), S. 13.
83 *Buber* (47), S. 15, 30, 83.
84 *Buber* (67), S. 13.
85 Evangelija pagal Joną, Prologas.
86 Apie Chomsky žr. *Searle* (74) „N. Chomskio revoliucija lingvistikoje", p. 1–34.
87 *Sartre* (52), S. 42: „Būtis yra štai–šis ir daugiau nieko." Ir p. 63: „Būtis, per kurią į pasaulį prasiskverbia Niekas, pati turi būti savo pačios Niekas." Būtis–kitam kartu su meilės nuostata ir kalba atneša ir tokias apraiškas, kaip mazochizmas, sadizmas ir neapykanta (3 dalis, 3 skyrius).
88 Wagnerio ir Hölderlino analizes žr. *Hübner* (85), Kap. XXVII–XXIX.
89 Mūsų dienomis labai paplitęs tiesos klausimo redukavimas į estetiką nutrina šį skirtumą. Plg. būdą, kuriuo šią problemą traktuoja Welschas (87) XI skyriuje.

90 *Sudbrack* (87), S. 77. Mistinio išgyvenimo priklausomybę nuo tam tikrų gyvenimo formų, ypač nuo vienuoliško gyvenimo, parodė Köpfas (86) studijoje „Pasyvumas ir aktyvumas Viduramžių mistikoje", p. 282.
91 *Sudbrack*, ten pat.
92 Apie zen–budizmą žr., pvz., *Fromm/ Suzuki/ Martino* (76).
93 Ten pat, p. 87.
94 *Küng* (84), S. 442.
95 *Hübner* (85), S. 239.
96 *Hübner* (78), S. 35, 404.
97 *Hübner* (85), S. 113. Kokie komplikuoti turėtų būti šie kriterijai, parodė Quine tyrinėjimai. Žr. *Quine* (69), S. 41, *Runggaldier* (85), 2.1.4.
98 *Hübner*, ten pat, p. 143–144. Panašią dviprasmybę randame ir jo erdvės traktavime (VIII sk.).
99 Taip mano ir Wildermuthas (83), p. 14: „Su racionalumo sąvoka šiandien siejame mokslinį–techninį mąstymą ir mūsų gyvenamajame pasaulyje dominuojančią tikslinio racionalumo ideologiją."

10 skyrius

1 Toks priekaištas dažniausiai keliamas etikoje, nes esą daugelis analitikų apsiriboja metaetika. Priešingas požiūris: *Frankena* (72), S. 21–22.
2 Gadameris (72): apie dvi veiksmingos istorijos sąvokas žr. p. XXI; apie diskusiją šiuo klausimu žr. *Hilberath* (78), C. III. Veiksminga istorija kaip hermeneutinis principas.
3 Taip būtų neatsargu bandyti rekonstruoti New Age sąjūdžio paradigmą. Jos fantastinėse ir okultinėse išraiškos formose atsiskleidžia tokie aiškinimo bandymai, kurie visais laikais daugiau ar mažiau nepastebimai domino žmones, nutolusius nuo realybės ir godžius sensacijų. Tik atsiradus galimybei skleisti tas nesąmones šiuolaikinėmis pateikimo ir platinimo priemonėmis, pranašavimai bei slaptieji apreiškimai virto plačiomis mados srovėmis.
4 Tokius bandymus randame Fritjofo Capra darbuose. Apie

tai plačiau žr. *Sudbrack* (87), S. 34 f. Tačiau tą patį galima pasakyti ir apie evoliucionistinę pažinimo teoriją, kuriai atstovauja, pavyzdžiui, Wuketitsas arba Riedlis. Apie šių ribų peržengimo kritiką žr. *Wolters* (88), S. 125–142. Įdomią sintetinės teorijos alternatyvą siūlo Ferdinandas Schmidtas su savo kibernetine evoliucijos teorija (žr. (85) ir Kongreso medžiagą (87)). O dėl religinės problematikos, tai ir čia reikia pateikti panašius kaltinimus kaip evoliucinės pažinimo teorijos atveju. Plg. (87), p. 59.

5 *Hubbeling* (81), Appendix 3, 4.

6 Ten pat, p. 177.

7 Gatzemeieris (35), t. 2, p. 64 kalba apie įrodymų nesėkmę. Mes Hubbelingo tyrinėjimus vertiname pozityviau. Daugybe pavyzdžių jie parodo, kokias prielaidas kokie religiniai teiginiai apskritai suponuoja. Tai yra jo tikrasis ketinimas, kurį jis tačiau paslepia po netiksliu tiesos ieškojimo pavadinimu. „Filosofijos ir, žinoma, religijos filosofijos tikslas yra parodyti kiekvienos didelės teorijos, taip pat kiekvieno atskiro argumento prielaidas. (...) Tada religijos filosofija, žinoma, negali definityviai nuspręsti, kokie religiniai ar ateistiniai teiginiai yra teisingi, o kokie ne. (...) Tačiau ji gali bandyti parodyti tas prielaidas, kuriomis remiasi įvairios teorijos ar argumentacijos. Tuo būdu ji gali padėti žmogui teisingai pasirinkti." (p. 48–49) Apie pakankamo pagrindo, principo, kaip Dievo buvimo įrodymo elementarios sudėtinės dalies, reikšmingumą žr. *Beck* (86), S. 114–116. Beckas teigia, kad čia turime reikalą su sintetiniu aprioriniu teiginiu, ir todėl pastarasis yra „akivaizdus kiekvienai būtybei" (p. 114). Tačiau, kaip Kanto koncepcijoje priežastingumas negali būti taikomas daiktams savaime, taip lieka problemiška, ar galima pakankamo pagrindo principą taikyti visiškai Kitam.

8 *Ayer* (70), S. 155.

9 Plg. 1 tezę Küngo knygoje (75), p. 5: „Krikščionis nėra vien žmogus, kuris bando gyventi žmogiškai ar socialiai, ar net religiškai. Krikščionis greičiau yra tik tas, kuris savąjį žmogiškumą, socialumą ir religingumą bando gyventi iš Kris-

taus (von Christus her)."

10 *Portmann* (86), S. 149.

11 Ten pat.

12 Ten pat, p. 148.

13 *Wittgenstein* (71), S. 87.

14 Čia galima dar kartą nurodyti į High (67), p. 82.

15 *Portmann* (86), S. 149.

16 Ten pat, p. 150.

17 *Russell* (10), S. 66: „Aš teigiu, kad pažįstu objektą, jei turiu tiesioginį kognityvų santykį su objektu, t. y. kai aš tiesiogiai objektą suvokiu."

18 Pripažintose apreiškimo religijose tai yra savaime suprantamas dalykas. Šia proga Pannenbergas rašo: „Todėl niekas neprivalo laukti ypatingų išgyvenimų arba siekti tokių išgyvenimų, kad Dievas jam apsireikštų. Reikia tik pažvelgti į tai, kas įvyko kadaise, ir paklausti apie tų įvykių patvirtinimą dabartinėje tikrovėje. Vienu ar kitu atveju Dievo apsireiškimas individui nereiškia, pavyzdžiui, susitikimo su prisikėlusiu Kristumi (individualiai ar per mišias). Kaip čia galėtume būti apdrausti nuo saviapgaulės? Tokių susitikimų daugiau nebėra." *Pannenberg* (75), S. 88.

19 Analogijos teorijos dažniausiai nagrinėja paviršinius panašumus. Analogijas patikslinti įmanoma tik lingvistinio standartinio modelio viduje, tad mums iš to maža naudos. Plg. labai kritišką išvadą: *Sarlemijn/ Kroes* (85), S. 35: „Attempts to solve problems in human and social sciences in analogy with technical sciences run the risk to degenerate into pure verbal games." [„Bandymai spręsti humanitarinių ir socialinių mokslų problemas pagal technikos mokslų analogiją rizikuoja išsigimti į vien žodžių žaismą".]

20 Šitai nuolatos išleidžia iš akių tie, kas priekaištauja dėl decizionizmo. Kaip vieną iš daugelio pavyzdžių galime pacituoti Jaeschke (83), p. 31. Jis teigia: „Kai dvi religijos,– mes sakytume, „dvi patvirtintos paradigmos",– yra nesuderinamos ir vis dėlto neįmanoma nurodyti argumentų už vienos ar kitos paradigmos pasirinkimą, nes nėra jokios vidinės būtinybės atmesti vieną požiūrį vardan kito, tada lieka tik

grynas apsisprendimas kaip ultima ratio."
21 Knygoje „Šiuolaikinės filosofijos metodai" (*Wuchterl* (87)) bandoma įvairius šiuolaikinio filosofavimo metodus pateikti remiantis paradigminiais pagrindiniais apsisprendimais.
22 Apie analitikus žr. *Schrödter* (79), S. 57, 149, 220, 230, apie Marquardą (81), apie Kringsą ir Spaemanną žr. *Koslowski* (85).
23 Plg. § 2.
24 Kaip Sloterdijko (83) koncepcijoje.
25 Štai pavyzdys: „Skaitykite Freudą: skaitykite jo protingus, humaniškus argumentus. Skaitykite protingus, humaniškus argumentus tokių vyrų, kaip Feuerbachas, Schopenhaueris, Nietzsche – tai tik vienas keturlypis žvaigždynas (beje, didžiausias) tarp daugybės šviesių vardų." Taip teigia Wollschlägeris (78) knygoje „Vienos iliuzijos dabartis. Kalbos prieš monstrą" (monstru čia vadinama krikščionių Bažnyčia).
26 Plg. gausias sintezes 3.1 sk.
27 Welsch (87), S. 6; 321.
28 *Koslowski* (85), S. 24.
29 Pannenbergas sutinka su Bellaho ir Parsonso argumentais, kad jokia politinė santvarka negali būti stabili be religijos, tačiau priduria, kad Civil Religion šaltiniai turi būti apibrėžti kaip judeo–krikščioniški (Civil Religion, religijos laisvė ir pliuralistinė visuomenė: religinis visuomenės pamatas; knygoje: *Koslowski* (85)).
30 *Bonhoeffer* (51), S. 241.
31 Plg. to paties pavadinimo veikalą: *Sölle* (65); *Metz* (68), S. 55.
32 *Greinacher* (80), *Ranke–Heinemann* (88) ir *Drewermann* (84).
33 Čia turima omenyje viena XIX amžiaus teologijos forma, kurios pradininku laikomas V. Giobertis (1801–1852). Pagal šią koncepciją žmogaus protas gali tiesiogiai dvasiškai stebėti Dievą. Mes suvokiame Dievą kaip begalinę būtį, tačiau ne Jo tikrąją esmę. Plg. *Weissmahr* (83), S. 37.

34 *Weissmahr* (83), S. 39.
35 Wissenschaft als „Konfession"? In: *Rahner* (56), S. 458 f.
36 Ten pat, p. 15.
37 *Tillich* (62), S. 42 f. Pagrindinė čia yra besąlygiškumo sąvoka, aprėpianti visus šiuos apibrėžimus.
38 Žr. *Tillich*: Das protestantische Zeitalter, in: *Tillich* (59), Bd. 7, S. 29.
39 *Thomas* (38), Bd. I, 1,8.
40 Tomas Akvinietis. Teologijos sąvadas, d. I, kl. II, sk. II (FIChr. Vid., p. 410).
41 *Neuner/ Roos* (71), LS. 49.
42 Tomas Akvinietis. Teologijos sąvadas d. I, kl. I, sk. I (FIChr.Vid., p. 408).
43 Parinkta atsitiktinai. Galima būtų pateikti tuzinus panašių pavyzdžių, ypač iš diskurso teorijų (*Apel; Habermas*). Marksistinio paveldo įtaka kritinėje teorijoje reiškiasi tuo, kad istorija ir humanizmas čia atlieka pagrindinių sąvokų funkcijas. Tuo tarpu racionalumas čia sąmoningai nuvertinamas, traktuojant jį kaip sudaiktinimą (plg. *Heim* (83), S. 62). Kadangi šie pavyzdžiai yra pakankamai gerai žinomi, pasirinkome čia dvi mažiau žinomas koncepcijas.
44 *Paul* (88), S. 146. Tekste nurodyti šios knygos puslapiai.
45 Nors teoriškai Paulis pripažįsta religijos formas, kurių neliečia tie dogmatiniai konstatavimai, tačiau tolesniuose samprotavimuose tos galiausiai metafiziškai grindžiamos formos nevaidina jokios rolės. Anot Paulio, religija kaip tokia veda prie nehumaniškų pasekmių.
46 Tai, kad ne–reliatyvistinis racionalumas neapsaugo nuo afektų, rodo gausios tokio tipo pastabos: „Jei šiandien net ir labiausiai tikintys krikščionys gyvena taikingai, tai šitaip atsitinka pirmiausiai dėl to, kad politinės institucijos, kurių įtakoje jie gyvena ir kurių rezultatas bei išraiška yra Švietimas, juos tiesiog verčia šitaip elgtis." (126) Krenta į akis aukštesnio rango religijos sampratų (tokių, kaip Bartho ar Rahnerio) atmetimas. Esą tokios koncepcijos susijusios su nereikšmingomis intelektualų religijomis, kurios nieko bendra neturi su realiai praktikuojamomis religijomis (110)!

Ir Pauliui, ir Deschneriui, ir kitiems krikščionių religijos kriterijai aiškiai yra „Biblija ir giesmynas" (plg. *Groos* (27), S. 19) – kaip šia proga pažymi Jaeschke ((83), p. 30), „sunkiai įveikiamas metodologinis naivumas". Apie Deschnerį žr. (86).

47 Kai Holzhey (86), p. 216, prikiša į paradigmas orientuotai religijos filosofijai, kad ji esą pripažįsta tik „mielas religijas", tai jis apskritai nesupranta pagrindinės šios koncepcijos minties ir metateoretiko simpatijas humanitarinėms paradigmoms painioja su metateorijos rėmuose atliekamais fenomenologiniais aprašymais. Plg. citatą 7.3 skyriuje, 33 išnaša.

48 Žr. „Pragmatik: Handbuch des pragmatischen Denkens", Bde. 5, Hamburg ab 1986.

49 Apie neopragmatinę paradigmą žr. *Wuchterl* (83), S. 265, 271 f.

50 *Peirce* (31), Bd. 5, S. 2; 402.

51 Tą pasiryžimą Stachowiakas ((73), p. 52) formuluoja taip: „Apie tai, ką nori vadinti „pažinimu", visuomet spręsk tik pagal intencijas (ketinimus, tikslus), kurias tu, kaip individas ar kaip grupės narys, ar kaip narys daugelio intencijos požiūriu pakankamai homogeniškų grupių, tam tikram laiko tarpui pateikei."

52 *Stachowiak* (77); (73), S. 322–323.

53 Čia turime reikalą su „statine pagrindine aksioma" („(...) bet kokiam originalui galima priskirti bet kada gerai identifikuojamus, į smulkesnes dalis nebesuskaidomus dalinius objektus, kurie yra potencialūs arba realūs savybių nešėjai ir kuriems reikalui esant galima priskirti santykio struktūrą" (73), p. 134) ir su šešiomis „papildomomis aksiomomis". Pvz., klasių logikos („Visos apskritai jusliškai suvokiamos ar mąstomos esybės turi būti suvokiamos kaip atributų klasės", p. 136) ir semantine („Kiekvienoje atributų klasėje (egzistuoja) bent viena ją elementariu būdu reprezentuojanti predikatų klasė (...)", p. 137). „Allgemeinen Modelltheorie" analizuojama išsamioje autoriaus recenzijoje: (79a), p. 409–425.

54 *Stachowiak* (73), S. 135.
55 Ten pat, p. 56. Toje pačioje vietoje randame tokią formuluotę: „Modelis yra ir Newtono mechanika, ir Leopoldo von Ranke pasaulio istorija, ir Hölderlino Hyperionas."
56 Žr. knygą „Pragmatik..." (86), t. 3, įvado 2.1 skyrių.
57 *Stachowiak* (86), Bd. 1, S. XXXVII.
58 Plačią apžvalgą pateikia Stegmülleris (86). Čia nurodyta ir literatūra.
59 *Stachowiak* (86), Bd. 36, Einl. 1. Čia Stachowiakas remiasi autoriaus bandymu Kuhno teoriją pritaikyti filosofijos istorijai. Žr. *Wuchterl* (83).
60 *Stachowiak*, ten pat.
61 Ten pat, 1.1.
62 Ten pat, 1.2.
63 Ten pat, 2 ir 2.2.
64 Žr. 53 išnašą.
65 *Stachowiak* (73), S. 136.
66 Apie Hegelio religijos filosofijos recepciją žr. *Jaeschke* (83). Pastaruoju metu vyrauja požiūris, bandantis Hegelio religijos filosofijos tendencijas suderinti su krikščioniškuoju tikėjimu.
67 Kritika buvo parengta „Grynojo proto kritikos" transcendentalinėje dialektikoje ir sistemiškai išplėtota „Religijoje vien tik proto ribose" (žr. *Kant* (68)). Toli siekiančias išvadas aptinkame „Pastabose" (B 116 ir tt.) ir skyrelyje „Apie popiežystę, kaip padlaižiavimą gero principo tarnyboje" (B 270 ir tt.).
68 *Casper* (7), S. 31.
69 *Hilberath* (78), S. 90.
70 *Dilthey* (57), Bd. 7, S. 290; Bd. 8, S. 223.
71 *Barth* (19), Auf. 2, S. 122. *Kierkegaard* (60), Ab. 10, S. 56 f.; Unwissenschaftliche Nachschrift Sectio 2B, § 2.
72 „Jei tai, kas iš tikro turi lemiamos reikšmės, Jėzaus Nazariečio likimo kaip apreiškimo ir išganymo prasmė, gali būti matoma tik tikėjimu, ir racionalus šio vyksmo suvokimas iš principo yra užsklęstas, tai darosi visiškai neaišku, kaip grynų faktų istoriškumas galėtų apginti tikėjimą nuo

įtarimo, kad šis remiasi iliuzija ir savivale." („Heilsgeschehen und Geschichte", S. 63.) Toliau cituojant rinkinys „Glaube und Wirklichkeit" tekste žymimas GW, o „Theologie und Reich Gottes" – TR.

73 Vėliau ši idėja (tikriausia čia bus padariusi įtakos diskusija dėl verifikacijos) pateikiama kaip „patvirtinimas". Antai rinkinyje „Wissenschaft und Theologie", p. 302 sakoma: „Dievo, kaip iš prigimties viską apibrėžiančios būtybės, idėja turi būti patvirtinta žmogaus ir pasaulio tikrovės patirtimi." „Skirtingi individų patyrimai ir nuostatos yra religijos istorijos momentai. Pirmiausiai intersubjektyviai reikšmingos tiesos pobūdį jie įgyja (...) tik visuomenės gyvenimo sąryšyje." (Ten pat, p. 315)

74 Ypač (29): Procesas ir realybė.

75 Įdomu stebėti Pannenbergo simpatijas Teilhardo de Chardino ontologijai. Ten jis įveda kitą lemiamos reikšmės turinčią pagrindinę sąvoką – dvasią, kaip vienovės tapsmo motorą. Plg. straipsnį „Der Geist des Lebens" (GW), p. 41.

76 Plg. (85): „Nuo Jėzaus pasiuntinystės laikų krikščionybei buvo būdingas absoliuto esamybės suvokimas. Tačiau tai vis dėlto esamybė žodyje ir ženkle, o ne realiame atbaigime" (VII sk.).

77 (73), S. 335.

78 Habermasas kalba apie išraiškos suprantamumą, jos propozicionalaus komponento tiesą, performatyvios dalies taisyklingumą ir kalbančiojo subjekto teisingumą. Nėra reikalo čia diskutuoti optimistinio įsitikinimo, kad galiojimo pretenzijų padengimas iš principo daro įmanomą neprievartinį diskursą ir turi vesti prie konsenso. Mes čia remiamės kaip tik tokiais veikliosios istorijos požiūriu išskirtiniais atvejais, kuriuose kaip tik šitai galioja (*Habermas* (73), S. 218 ff.).

79 II Vatikano Susirinkimo nutarimai.–Vilnius–Kaunas, 1968, p. 402–403. Apie šios idėjos reikšmę Bažnyčios savimonei žr. diskusiją apie laisvę W. Kasperio straipsnyje „Kirche und neuzeitliche Freiheitsprozesse" (*Kasper* (88), S. 5–18).

80 Ši pozicija prieštarauja požiūriui, kad filosofija, remdamasi

vien protu, veda prie tam tikrų gyvenimo išminčių, kurios gali funkcionuoti kaip religijos pakaitalas ir bendroji gyvenimo parama. Vadinamosios filosofinės praktikos, kurios pastaruoju metu imasi tokių funkcijų, yra modernios sofistikos institucijos, kuriose, prisidengiant esamų legitimacijų regimybe, brangiai pardavinėjamas specifinis gyvenimo patyrimas.

81 *Bocheński* (84), S. 17.

82 *Blumenberg* (79).

83 Taip diskusijoje dėl užsiangažavimo ir apsisprendimo suprantamas teiginys, kad ir racionalistas („ir tu"), apsispręsdamas racionalumui, daro iracionalų pasirinkimą. Apie šio argumento reikšmę teologijai žr. Bartley („Pabėgimas į užsiangažavimą" (62), p. 99 ir tt.) ir Wuchterlį ((82), p. 149 ir tt.).

84 Plg. Hubbelingo priekaištą (81), p. 47: „Daugelio analitinių metodų trūkumas yra tas, kad jie tik galanda peilį, užuot juo ką nors pjovę."

85 *Dupré* (85), S. 9.

86 Apie „ontologiją" žr. *Dupré*, ten pat, p. 10. Gramatiką liečiantys pavyzdžiai yra: *Schrödter* (79), Ab. 4.4; su diskusija dėl šio požiūrio susijusius tekstus surinko *Dalferth* (74). Bandymą priartėti prie gramatikos sampratos bei hermeneutikos (ypač Apelio varianto) pateikia *Just W. O.* (75); apie hipertrofuoto mokslo teorijos požiūrio kritiką žr. *Hofmeister H.* (78).

87 Prieš pat atiduodant šią knygą spausdinti pasirodė Reinholdo Esterbauerio disertacija „Kontingenz und Religion. Eine Phänomenologie des Zufalls und Glücks" (VWGÖ Wien, 1989). Šis darbas remiasi mano ankstesnėmis religijos filosofijos publikacijomis, skolinasi iš jų „negatyvios kontingencijos" teoriją ir kaip papildymą plėtoja „pozityvios kontingencijos" fenomenologiją. Autorius tuo būdu eksplikavo kai kuriuos požiūrius, kurie buvo pateikti ir kitose mano samprotavimų kritikose. Kaip tik jie ir paskatino praplėsti ankstesnėje mano knygoje „Filosofija ir religija" (1982) suformuluotą ir labiau analitiškai orientuotą

temos traktavimą. Pastarasis turėjo suteikti aiškumo šiems dviem punktams:

1. Religija nėra vien baimės ir beprasmybės „įveikimas", bet sykiu ir atvirumas visiškai Kitam, kuris gali atsiskleisti laimės pilnatvėje. Kontingencijos įveikimo ir susitikimo su kontingencija terminologinis skyrimas aiškiau negu ankstesnioji formuluotė pabrėžia šią antrąją galimybę.

2. Esama skirtumo tarp į paradigmas orientuotos religijos filosofijos metateorinio pateikimo ir nuosavo asmeninio paradigmų vertinimo humanizmo, grėsmės ar laimės požiūriu. Vengiant skatinti abiejų požiūrių painiojimą, buvo atsisakyta „operatyviosios fenomenologijos" sąvokos vartojimo, nes ši sąvoka teigia, kad konstruktyvizmas yra aukštesnės pakopos paradigma.

Esterbauerio nuopelnas yra tas, kad jis išryškino laimės ir išsipildžiusio gyvenimo reikšmę, kuri mano samprotavimuose, tiesa, visuomet buvo turima omenyje, tačiau dėl dominuojančio metateorinio tikslo tik retkarčiais buvo artikuliuojama. Modalinis loginis kontingencijos apibrėžimas neleidžia taip atskirti pozityvios ir negatyvios kontingencijos, kaip tai daro Esterbaueris, kitaip vertinantis atsitiktinumą.

Apskritai Esterbauerio požiūris į „atsitikimo įvykį" taip skiriasi nuo manojo, kad su mano religijos filosofija jį sieja tik negatyvios kontingencijos sąvoka, o kitų sąlyčio taškų yra nedaug. Pirmiausiai menkai atsižvelgiama į mokslą, kuris sąlygoja šiuolaikinę religijos filosofijos diskusiją.

Bibliografija

Adam K. (28): Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus. Rottenburg 1928, 2. Auflage

Albert H. (79): Das Elend der Theologie. Kritische Auseinandersetzung mit Hans Küng, Hamburg 1979

Alwegg J./Schmidt A. (88): Französische Denker der Gegenwart. Zwanzig Porträts. Beck'sche Reihe, München 1988

Apel K.-O. (Hrsg.) (67): Charles S. Peirce: Schriften I. Zur Entstehung des Pragmatismus. Frankfurt 1967

Apel K.-O. (73): Transformation der Philosophie. Band 1: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik. Frankfurt 1973

Apel K.-O. (74): Zur Idee einer transzendentalen Sprachpragmatik. In: Simon (74)

Apel K.-O. (Hrsg.) (76): Sprachpragmatik und Philosophie. Frankfurt 1976

Aristoteles (58): Lehre vom Satz. Hrsg. Rolfes E., Philosophische Bibliothek Band 8/9, Hamburg 1958

Aristoteles (78): Metaphysik. Hrsg. Bonitz H., Philosophische Bibliothek Band 307/308, Hamburg 1978
Augustinus A. (87): Opera omnia. In: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Wien/Leipzig ab 1887
Austin J. L. (72): Zur Theorie der Sprechakte. Stuttgart 1972, engl. 1962
Ayer A. J. (70): Sprache, Wahrheit und Logik. Stuttgart 1970, engl. 1935
Barth K. (19): Römerbrief. 2. Auflage Zollikon/Zürich 1922, 1. Auflage 1919
Barth K. (44): Kirchliche Dogmatik, Zollikon/Zürich, ab 1944
Bartley W. W. (62): Flucht ins Engagement. Versuch einer Theorie des offenen Geistes. München 1964, engl. 1962
Baum W. (79): Ludwig Wittgenstein und die Religion. In: Phil. Jahrbuch 86/1979
Baum W. (Hrsg.) (85): Wittgensteins geheime Tagebücher I, II. In der spanischen Zeitschrift Saber. Sept. bzw. Nov. 1985
Baumgartner H. M. (81): Über die Widerspenstigkeit der Vernunft, sich aus Geschichte erklären zu lassen. In: Poser (81)
Bäumler A./Schröter M. (Hrsg.) (48): Handbuch der Philosophie, Abteilung II, 2. Auflage München 1948, 1. Auflage 1927
Beck H. (86): Natürliche Theologie. Grundriß philosophischer Gotteserkenntnis. München/Salzburg 1986
Bellah R. N. (70): Beyond Belief. Essays on Religion in a Post–Traditional World. New York 1970
Berka K./Kreiser L. (Hrsg.) (71): Logik–Texte. Kommentierte Auswahl zur Geschichte der modernen Logik. Berlin 1971
Blumenberg H. (79): Säkularisierung und Selbstbehauptung. Erweiterte Neubearbeitung von „Die Legitimität der Neuzeit" (1966). Frankfurt 1979
Blumenberg H. (86): Lebenszeit und Weltzeit. Frankfurt 1986
Bocheński J. M. (56): Formale Logik. Freiburg/München 1956
Bocheński J. M. (68): Logik der Religion. Köln 1968
Bocheński J. M. (84): Religionsphilosophie als Logik der Religion. In: Information Philosophie 4/1984
Boff L. und C. (86) Wie treibt man Théologie der Befreiung? Düsseldorf 1986

Boff L. (86): Jesus Christus, der Befreier. Freiburg 1986
Bonhoeffer D. (51): Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Hrsg. Bethge R., München 1951
Braithwaite R. B. (55): An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief. Cambridge 1955. In: Dalferth (74)
Brunstäd F. (22):Die Idee der Religion. Prinzipien der Religionsphilosophie, Halle 1922
Buber M. (47): Ich und Du. In: Dialogisches Leben. Ges. philosophische und pädagogische Schriften, Zürich 1947
Buber M. (67): Das Wort, das gesprochen wird. In: Sprache und Wirklichkeit, Essays, München 1967
Bultmann R. (51): Kerygma und Mythos. Band I: Ein theologisches Gespräch, 2. Auflage Hamburg–Volksdorf 1951. Band II: Diskussionen und Stimmen des In– und Auslands; Hrsg. Bartsch H. W., Hamburg/Volksdorf 1952
Capelle W. (35): Die Vorsokratiker. Fragmente und Quellenberichte. 4. Auflage Stuttgart o. J., 1. Auflage 1935
Capra F. (83): Wendezeit. 10. Auflage Bern/München 1983, engl. 1982
Capra F. (84): Das Tao der Physik. Die Konvergenz von westlicher Wissenschaft und östlicher Philosophie. Bern/München 1984, engl. 1975
Carnap R. (28): Der logische Aufbau der Welt. Berlin 1928
Casper B. (70): Bedeutung der Lehre vom Verstehen für die Theologie. In: Casper/Hemmerle/Hünermann (70)
Casper B./Hemmerle K./Hünermann P. (70): Theologie als Wissenschaft. Methodische Zugänge. Quaestiones Disputatae Bd. 45, Freiburg/Basel/Wien 1970
Cohen H. (15): Der Begriff der Religion im System der Philosophie. Gießen 1915
Cohn J. (14): Religion und Kulturwerte. Berlin 1914
Dalferth I. (74): Sprachlogik des Glaubens. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache. München 1974
Dascal M./Gerardus D./Lorenz K./Meggle G.: Sprachphilosophie. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung. Berlin/New York, voraussichtlich ab 1989

Descartes R. (60): Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Hrsg. Gäbe L., Philosophische Bibliothek Band 271, Hamburg 1960
Deschner K. H. (86): Abermals krähte der Hahn. Eine kritische Kirchengeschichte. Erweiterte Neuausgabe, Düsseldorf/Wien 1986
Diederich W. (Hrsg.) (74): Theorien der Wissenschaftsgeschichte. Beiträge zur diachronen Wissenschaftstheorie. Frankfurt 1974
Dilthey W. (57): Gesammelte Schriften. Stuttgart 1957 ff
Drewermann E. (84): Tiefenpsychologie und Exegese. Band I: Die Wahrheit der Formen. Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende. 2. Auflage Olten/Freiburg 1985
Dupré W. (85): Einführung in die Religionsphilosophie. Stuttgart/Köln/Mainz 1985
Ebeling G. (77): Luther. Einführung in sein Denken. 4. Auflage Tübingen 1981, 1. Auflage 1964
Esterbauer R. (89): Kontingenz und Religion. Eine Phänomenologie des Zufalls und des Glücks. Wien 1989
Eucken R. (20): Der Wahrheitsgehalt der Religion. 4. Auflage Leipzig 1920
Fahrenbach H. (Hrsg.) (73): Wirklichkeit und Reflexion. Walter Schulz zum 60. Geburtstag. Pfullingen 1973
Feuerbach L. (60): Sämtliche Werke. Hrsg. Bolin W. und Jodl J. 2. Auflage Stuttgart ab 1960, 1. Auflage 1903
Feyerabend P. (75): Wider den Methodenzwang. Skizze einer anarchischen Erkenntnistheorie. Frankfurt 1976, engl. 1975
Flew A. (74): Theologie und Falsifikation. Ein Symposium. In: Dalferth (74), engl. 1955
Frankena W. K. (72): Analytische Ethik. Eine Einführung. München 1972, engl. 1963
Frazer J. G. (24): The golden Bough. A study in Magic and Religion. London 1924
Freytag–Löringhoff, B. von (55): Logik. Ihr System und ihr Verhältnis zur Logistik. 1. Band 1. Auflage Stuttgart 1955, 2. Band Stuttgart 1972
Fries H. (78)/Hemmerle K./Pater W. de/ Zenger E.: Möglich-

keiten des Redens über Gott. Düsseldorf 1978
Fromm E. (76)/Suzuki D. T./Martino, R. de: Zen–Buddhismus und Psychoanalyse. Frankfurt 1976, engl. 1960
Fuller G. (83): Drei Studien zur Dialektik. 1. Band der Theorie der Dialektik. Aalen 1983
Gadamer H.–G. (72): Wahrheit und Methode. 3. Auflage Tübingen 1972, 1. Auflage 1960
Gatzemeier M. (75): Theologie als Wissenschaft? Band 1: Die Sache der Theologie, 1974; Band 2: Wissenschafts– und Institutionenkritik. Stuttgart–Bad Cannstatt 1975
Gehlen A. (71): Religion und Umweltstabilisierung. In: Schatz (71)
Gogarten F. (53): Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem. Stuttgart 1953
Görland A. (22): Religionsphilosophie als Wissenschaft aus dem Systemgeist des kritischen Idealismus. Berlin/Leipzig 1922
Grabner–Haider A. (78): Vernunft und Religion. Ansätze einer analytischen Religionsphilosophie. Graz/Wien/Köln 1978
Grewendorf G./Meggle G. (Hrsg.) (74): Linguistik und Philosophie. Frankfurt 1974
Groos H. (27): Der deutsche Idealismus und das Christentum. Versuch einer vergleichenden Phänomenologie. München 1927
Habermas J. (68): Erkenntnis und Interesse. Frankfurt 1968
Habermas J. (73): Wahrheitstheorien. In: Fahrenbach (73)
Habermas J. (76): Was heißt Universalpragmatik? In: Apel (76)
Haller R. (76)/Hübner A./Leinfellner E. und W./Weingartner P.: Schriftenreihe der Wittgensteingesellschaft. Akten zu den internationalen Wittgenstein–Symposien in Kirchberg/Wechsel. Wien ab 1976
Hasenjaeger G. (62): Einführung in die Grundbegriffe und Probleme der modernen Logik. Freiburg 1962
Heidegger M. (27): Sein und Zeit. 8. Auflage Tübingen 1957, 1. Auflage 1927
Heidegger M. (57): Indentität und Differenz. Pfullingen 1957
Hegel G. W. F. (69): Werke in zwanzig Bänden. Hrsg. Molden-

hauer E. und Michel K. M., Suhrkamp–Werkausgabe. Frankfurt 1969
Heiler F. (61): Erscheinungsformen und Wesen der Religion. (Band 1 von „Die Religionen der Menschheit", Hrsg. Schröder C. M.). Stuttgart 1961
Heim R. (83): Rationalität, Mythos, Ideologie. In: Studia philosophica 42/1983
Hepburn R. (58): Christianity and Paradox. London 1958
Hessen J. (48): Religionsphilosophie. Band 1: Methoden und Gestalten der Religionsphilosophie. Band 2: System der Religionsphilosophie. München/Basel 1948
Hick J. (57): Faith and Knowledge. Ithaka/New York 1957
High D. M. (67): Language, Persons, and Belief. Studies in Wittgenstein's Philosophical Investigations and Religious Usages of Language. New York 1967
Hilberath B. J. (78): Theologie zwischen Tradition und Kritik. Die philosophische Hermeneutik H.–G. Gadamers als Herausforderung des theologischen Selbstverständnisses. Düsseldorf 1978
Hofmeister H. (78): Wahrheit und Glaube. Interpretation und Kritik der sprachanalytischen Theorie der Religion. Wien/München 1978
Holerstein E. (87): Maschinelles Wissen und menschliches Bewußtsein. In: Studia Philosophica 46/1987
Horckheimer M. (70): Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview. Hamburg 1970
Holzhey H. (86): Zur gegenwärtigen religionsphilosophischen Debatte in Deutschland. In: Studia philosophica 45/1986
Hubbeling H. G. (81): Einführung in die Religionsphilosophie. Göttingen 1981
Hübner K. (78): Kritik der wissenschaftlichen Vernunft. Freiburg/München 1978
Hübner K. (85): Die Wahrheit des Mythos. München 1985
Hudson W. D. (74): A Philosophical Approach to Religion. London 1974
Husserl E. (50): Cartesische Meditationen und Pariser Vorträge. Hrsg. Strasser S., Haag 1950

Husserl E. (58): Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. Hrsg. Biemel W., 2. Auflage Haag 1958
Husserl E. (80): Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. 4. Auflage Tübingen 1980, 1. Auflage 1913
Jaeschke W. (83): Die Religionsphilosophie Hegels. Darmstadt 1983
Jaeschke W. (86): Die Vernunft in der Religion. Studien zur Religionsphilosophie Hegels. Stuttgart–Bad Cannstatt 1986
Jaspers K. (56): Philosophie. Band II: Existenzerhellung. 3. Auflage Berlin/Göttingen/Heidelberg 1956
Jung C. G. (36): Über den Archetypus mit besonderer Berücksichtigung des Animabegriffes. In: Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete. IX/5, 1936
Just W.–D. (75): Religiöse Sprache und analytische Philosophie. Sinn und Unsinn religiöser Aussagen. Stuttgart 1975
Kambartel F. (71): Theo–logisches. Definitorische Vorschläge zu einigen Grundtermini im Zusammenhang christlicher Rede von Gott. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik 15/1971
Kamper D./Reijen W. van (Hrsg.) (87): Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne. Frankfurt 1987
Kant I. (24): Gesammelte Schriften. Band XVI. Hrsg.: Preußische Akademie der Wissenschaften. 3. Abteilung des handschriftlichen Nachlasses, Band III: Logik. Berlin/Leipzig 1924
Kant I. (68): Kritik der reinen Vernunft. Suhrkamp–Werkausgabe in zwölf Bänden, Band III/IV. Hrsg. Weischedel W., Frankfurt 1968
Kant I. (93): Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Werkausgabe Band VIII. Erstausgabe (A) 1793, 2. Auflage (B) 1794
Kantzenbach F. W. (78): Programme der Theologie. Denker, Schulen, Wirkungen von Schleiermacher bis Moltmann. München 1978
Kasper W. (88): Kirchliche und neuzeitliche Freiheitsprozesse. In: Jahres- und Tagungsbericht der Görres–Gesellschaft 1988
Kerényi K. (61): Umgang mit Göttlichem. Über Mythologie und

Religionsgeschichte. 2. Auflage Göttingen 1961
Kierkegaard S. (48): Die Krankheit zum Tode. Furcht und Zittern. Hrsg. Diem H., Frankfurt/Hamburg 1959. Dänisch 1848
Kierkegaard S. (60): Gesammelte Werke. 10. Abteilung: Philosophische Brocken. De omnibus dubitandum est. Düsseldorf/Köln 1960
König R. (86): Geheime Gehirnwäsche. Neuhausen/Stuttgart 1986
Konzilsdekrete (66): Band 2: Das Verhältnis der katholischen Kirche zu den Nichtkatholiken. 6. Auflage Recklinghausen 1966
Köpf U. (86): Passivität und Aktivität in der Mystik des Mittelalters. In: Stachowiak (86), Band 1
Koslowski P. (Hrsg.) (85): Die religiöse Dimension der Gessellschaft. Tübingen 1985
Kripke S. A. (81): Name und Notwendigkeit. Frankfurt 1981, engl. 1972
Kuhn T. S. (62): Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Frankfurt 1967, engl. 1962
Kuhn T. S. (77): Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte. Hrsg. Krüger L., Frankfurt 1977
Küng H. (75): Thesen zum Christentum. München 1975
Küng H. (78): Existiert Gott? München 1978
Küng H. (84)/Ess, J. van/Stietencron, H. von/Bechert H.: Christentum und Weltreligionen. Islam, Hinduismus, Buddhismus. München/Zürich 1984
Kutschera, F. von (67): Elementare Logik. Wien/New York 1967
Kutschera, F. von (76): Einführung in die intensionale Semantik. Grundlagen der Kommunikation. Berlin/New York 1976
Laermann K. (86): Lacancan und Derridada. In: Kursbuch 84, Berlin 1986
Lakatos I./Musgrave A. (Hrsg.) (74): Kritik und Erkenntnisfortschritt. Abhandlungen des Internationalen Kolloquiums über Philosophie und Wissenschaft. London 1965, Band 4, Braunschweig 1974

Laplace P. S. (76): Werke. Paris 1876
Lenk H. (73): Metalogik und Sprachanalyse. Freiburg 1973
Lenk H. (88): Postmodernismus, Postindustrialismus, Postszientismus. In: Zimmerli (88)
Lévinas E. (81): Dialog. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 1. Hrsg.: Böckle F., Kaufmann F. X., Rahner K., Welte B., Freiburg/Basel/Wien 1981
Lévinas E. (85): Philosophie, Gerechtigkeit und Liebe. Gespräch mit E. Lévinas. In: Information Philosophie 5/1985
Lévinas E. (87): Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. Freiburg/München 1987, franz. 1980
Lorenzen P. (55): Einführung in die operative Logik und Mathematik. Berlin 1955
Lübbe H. (78): Religion nach der Aufklärung. Vortrag 1978. In: Oelmüller W./Dölle R./Ebach J./Przybylski H.: Philosophische Arbeitsbücher. Diskurs: Religion. Paderborn/München/Wien/Zürich 1979
Lübbe H. (86): Religion nach der Aufklärung. Graz/Wien/Köln 1986
Luckmann Th. (63): Die gesellschaftlichen Formen der Religion. In: Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Freiburg 1963
Luckmann Th. (71): Verfall, Fortbestand oder Verwandlung des Religiösen in der modernen Gesellschaft? In: Schatz (71)
Luckmann Th. (80): Lebenswelt und Gesellschaft. Paderborn 1980
Luhmann N. (77): Funktion der Religion. Frankfurt 1977
Luther M. (83): Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar ab 1883
Lyotard J. F. (85): Das Grabmal des Intellektuellen. Grazé/Wien 1985, franz. 1984
Lyotard J. F. (86): Das postmoderne Wissen. Ein Bericht. Hrsg. Engelmann P., Graz/Wien 1986, franz. 1979
Lyotard J. F. (87): Der Widerstreit. München 1987, franz. 1983
Mackie J. L. (82): Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes. Stuttgart 1985, engl. 1982
Malcolm N. (58): Ludwig Wittgenstein. Ein Erinnerungsbuch

mit einer biographischen Skizze von G. H. von Wright. München/Wien o. J., engl. 1958
Mann U. (70): Einführung in die Religionsphilosophie. Darmstadt 1970
Marcuse H. (64): Der eindimensionale Mensch. Neuwied/Berlin 1967, engl. 1964
Marquard O. (81): Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien. Stuttgart 1981
Martens E./Schnädelbach H. (Hrsg.) (85): Philosophie. Ein Grundkurs Reinbek 1985
Marx K. (71): Die Frühschriften. Von 1837 bis zum Manifest der kommunistischen Partei 1848. Hrsg. Landshut S., Stuttgart 1971
Masterman M. (74): Die Natur eines Paradigmas. In: Lakatos (74)
Mc Guinnes B. (88): Wittgensteins frühe Jahre. Frankfurt 1988
Mehlis G. (17): Einführung in ein System der Religionsphilosophie. Tübingen 1917
Metz J. B. (68): Zur Theologie der Welt. Mainz/München 1968
Metz J. B. (71): Aspekte einer fundamentaltheologischen Ekklesiologie. Vorwort in: Concilium 7/1971
Moltmann J. (Hrsg.) (62): Anfänge der dialektischen Theologie. Teil I. Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner. Theologische Bücherei, Band 17. München 1962
Moltmann J. (64): Theologie der Hoffnung. München 1964
Moser S./Pilick E. (Hrsg.) (79): Gottesbilder heute. Königstein 1979
Müller M. (71): Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendentale Erfahrung. Freiburg/München 1971
Neuner J./Roos H. (71): Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung. 8. Auflage Regensburg 1971, Imprimatur 1949
Nietzsche F. (80): Werke in sechs Bänden. Hrsg. Schlechta K., München/Wien 1980
Otto R. (17): Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. 35. Auflage

München 1963, 1. Auflage 1917
Otto W. F. (70): Die Götter Griechenlands. 6. Auflage Frankfurt 1970
Pannenberg W. (59): Heilsgeschehen und Geschichte (1959). In: Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze. 1. Auflage 1967. Zitiert nach 2. Auflage 1971
Pannenberg W. (65): Glaube und Vernunft. In: Grundfragen systematischer Theologie (71)
Pannenberg W. (67): Grundfragen systematischer Theologie. Ges. Aufsätze. 2. Auflage Göttingen 1971, 1. Auflage 1967
Pannenberg W. (71): Theologie und Reich Gottes. Gütersloh 1971
Pannenberg W. (73): Wissenschaftstheorie und Theologie. Frankfurt 1973
Pannenberg W. (75): Glaube und Wirklichkeit. Kleinere Beiträge zum christlichen Denken. München 1975
Pannenberg W. (85): Civil Religion. Religionsfreiheit und pluralistischer Staat. Das religiöse Fundament der Gesellschaft. In: Koslowski (85)
Pater, W. de (78): Der Sprechakt, seinen Glauben zu bekennen. Gottes Gegenwart in der Erschließungssprache christlicher Religion. In: Fries (78)
Paul G. (88): Mythos, Philosophie und Rationalität. Frankfurt/Bern/New York/Paris 1988
Peirce C. S. (31): Collected Papers. 6 Bände. Cambridge 1931–35
Petzinger, J. M. von (73): Logik im Abriß. Meisenheim 1973
Phillips D. Z. (65): The Concept of Prayer. London 1965
Popper K. R./Eccles J. C. (77): Das Ich und sein Gehirn. München/Zürich 1982, engl. 1977
Portmann F. (86): Religion und Vernunft. Eine Rekonstruktion von Wittgensteins Religionsphilosophie. Studia Philosophica 45/1986
Poser H. (Hrsg.) (79): Philosophie und Mythos. Berlin/New York 1979
Poser H. (Hrsg.) (81): Wandel des Vernunftbegriffs. Freiburg/München 1981
Puntel L. B. (83): Wahrheitstheorien in der neueren Philoso-

phie. Darmstadt 1983
Quine W. V. O. (69): Ontologische Relativität. In: Ontologische Relativität und andere Schriften. Stuttgart 1975, engl. 1969
Rahner K. (56): Schriften zur Theologie. Einsiedeln 1956
Rahner K. (76): Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. 3. Auflage Freiburg 1984, 1. Auflage 1976
Rahner K./Schlier H. (Hrsg.) (70): Theologie als Wissenschaft. Quaestiònes Disputatae 45. Freiburg/Basel/Wien 1970
Ramsey J. T. (57): Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases. London 1957
Ranke–Heinemann U. (88): Eunuchen für das Himmelreich: Katholische Kirche und Sexualität. Hamburg 1982
Rapp F. (79): Technik und Mythos. In: Poser (79)
Rebstock H.–O. (71): Hegels Auffassung des Mythos in seinen Frühschriften. Freiburg/München 1971
Rendtorff T. (Hrsg.) (80): Religion als Problem der Aufklärung. Eine Bilanz aus der religionstheoretischen Forschung. Göttingen 1980
Reichenbach H. (38): Experience and Prediction. Chicago 1938
Rescher N. (73): The Coherence Theory of Truth. Oxford 1973
Rescher N. (85): Die Grenzen der Wissenschaft. Mit einer Einleitung von Puntel L. B. Stuttgart 1985, engl. 1984
Riedl R. (80): Biologie der Erkenntnis. Die stammesgeschichtlichen Grundlagen der Vernunft. 2. Auflage Berlin/Hamburg 1980
Riedl R. (87): Die Grenzen der Adaptierung. In: Riedl/Wuketits (87)
Riedl R./Wuketits F. M. (Hrsg.) (87): Die Evolutionäre Erkenntnistheorie. Bedingungen – Lösungen – Kontroversen. Berlin/Hamburg 1987
Robinson J. A. T. (64): Gott ist anders. München 1964
Robinson J. M./Cobb J. B. (Hrsg.) (65): Die neue Hermeneutik. Band 2 von „Neuland in der Theologie". Zürich/Stuttgart 1965
Robinson N. H. G. (74): Die Logik der religiösen Sprache. In: Dalferth (74)

Röhr W. (Hrsg.) (87): Appellation an das Publikum ... Dokumente zum Atheismusstreit um Fichte, Forberg, Niethammer. Jena 1798/99; Leipzig 1987
Runggaldier E. (85): Zeichen und Bezeichnetes. Sprachphilosophische Untersuchungen zum Problem der Referenz. Berlin/New York 1985
Russell B. (10): Erkenntnis durch Bekanntschaft und Erkenntnis durch Beschreibung. In: Die Philosophie des logischen Atomismus. München 1976, engl. 1910
Sarlemijn A./Kroes P. A. (85): Technological Analogies and their Logical Nature. Unveröffenlichter Vortrag auf einem Kongreß in Twente (12.–17. 8. 1985), Typoskript, Eindhoven 1987
Sartre J. P. (52): Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Hamburg 1962, franz. 1952
Sauter G. (80): „Sinn" und „Wahrheit". Die „Sinnfrage" in religionstheoretischer und theologischer Sicht. In: Rendtorff (80)
Sauter G. (82): Was heißt nach Sinn fragen? Eine theologisch–philosophische Orientierung. München 1982
Schaeffler R. (80): Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre. Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie. Freiburg/Basel/Wien 1980
Schaeffler R. (88): Neuerscheinungen zur Religionsphilosophie. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 13. 2/1988
Schatz O. (Hrsg.) (71): Hat die Religion Zukunft? Graz/Wien/Köln 1971
Scheler M. (27): Die Stellung des Menschen im Kosmos. München 1947, 1. Auflage 1927
Scheler M. (54): Gesammelte Werke. Band 5. Vom Ewigen im Menschen. 4. Auflage Bern 1954
Schleiermacher F. (58): Über die Religion. Rede an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Hamburg 1958
Schlette H. R. (72): Skeptische Religionsphilosophie. Zur Kritik der Pietät. Freiburg 1972
Schmidt A. (86): Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie. München/Zürich 1986
Schmidt F. (85): Grundlagen der kybernetischen Evolution. Ei-

ne neue Evolutionstheorie. Krefeld 1985
Schmidt F. 87): Neodarwinistische oder kybernetische Evolution? Bericht über ein internationales Symposion vom 15.–17. Juli 1987 in Heidelberg. Patholog. Institut der Universität Heidelberg; Mannheim 1987
Scholz H. (22): Religionsphilosophie. 2. Auflage Berlin 1922
Schrödter H. (79): Analytische Religionsphilosophie. Hauptstandpunkte und Grundprobleme. Freiburg/München 1979
Schulz W. (72): Philosophie in der veränderten Welt. Pfullingen 1972
Searle J. R. (71): Sprechakte. Frankfurt 1971, engl. 1969
Searle J. R. (74): N. Chomskys Revolution in der Linguistik. In: Grewendorf/Meggle (74)
Shaull R. (70): Befreiung ohne Veränderung. Herausforderungen an Kirche, Theologie und Gesellschaft. München 1970
Simon J. (Hrsg.) (74): Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie. Freiburg/München 1974
Sloterdijk P. (83): Kritik der zynischen Vernunft. 2 Bände, Frankfurt 1983
Smith J. M./Mc Clendon J. W. (72): Religious Language after J. L. Austin. In: Religious Studies 8/1972
Sölle D. (65): Stellvertretung. Stuttgart 1965
Sölle D. (68): Atheistisch an Gott glauben. Aufsätze. Olten/Freiburg 1968
Spinoza, B. de (63): Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt. Hrsg. Baensch O., Philosophische Bibliothek Band 92, Hamburg 1963
Stachowiak H. (73): Allgemeine Modelltheorie. Wien/New York 1973
Stachowiak H. (77): Philosophie und Methodologie der Bildungstechnologie. Vortrag 10. 3. 77 in Hannover
Stachowiak H. (Hrsg.) (83): Modelle – Konstruktionen der Wirklichkeit. Kritische Information, München 1983
Stachowiak H. (Hrsg.) (86): Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens.5 Bände, Hamburg ab 1986
Stegmüller W. (60): Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. In 3 Bänden. 2. Auflage des 1. Bandes Stuttgart 1960, bis

zur 6. Auflage in 2 Bänden. 7. Auflage (Aufgliederung des alten Bandes 2 in II und III) Stuttgart 1987
Stegmüller W. (75): Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Band 2, Stuttgart 1975
Stegmüller W. (69): Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytische Philosophie. 4 Bände. Berlin/Heidelberg/New York ab 1969
Stegmüller W. (79): Rationale Rekonstruktion von Wissenschaft und ihrem Wandel. Stuttgart 1979
Stegmüller W. (86): Die Entwicklung des Neuen Strukturalismus seit 1973. 3. Teilband von Theorie und Erfahrung. II. Band von Stegmüller (69). Heidelberg/New York/Tokio 1986
Stenius E. (60): Wittgenstein's Tractatus. Oxford 1960
Sudbrack J. (87): Neue Religiosität. Herausforderung für die Christen. Mainz 1987
Suzuki D. T. (86): Die große Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus mit einem Geleitwort von C. G. Jung. 12. Auflage München/Wien 1986, 1. Auflage 1957
Swinburne R. (79): Die Existenz Gottes. Stuttgart 1987, engl. 1979
Tarski A. (35): Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen. Lemberg 1935. In: Berka/Kreiser (71):
Theunissen M. (70): Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologischpolitischer Traktat. Berlin 1970
Thomas von Aquin (38): Summe der Theologie. 1. Band: Gott und Schöpfung. Hrsg. Bernhart J., Leipzig 1938
Tillich P. (50): Der Protestantismus. Prinzip und Wirklichkeit. Stuttgart 1950
Tillich P. (59): Gesammelte Werke. Mehrere Bände. 2. Auflage Stuttgart ab 1959, Band VII 1962
Tillich P. (62): Religionsphilosophie. Stuttgart 1962. 1. Auflage 1925
Topitsch E. (72): Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. München 1972. 1. Auflage 1958
Toulmin St. (75): Der Gebrauch von Argumenten. Kronberg 1975, engl.1969

Toynbee A. (71): Die Zukunft der Religion. In: Schatz (71)
Track J. (77): Sprachkritische Untersuchungen zum christlichen Reden von Gott. Göttingen 1977
Troeltsch E. (62): Zur Frage des religiösen Apriori. In: Gesammelte Schriften, Band 2. 2. Auflage 1922, Neudruck Aalen 1962
Überweg F. (19): Grundriß der Geschichte der Philosophie. 1. Teil: Die Philosophie des Altertums, Hrsg. Praechter K., 14. Auflage Darmstadt 1957. 2. Teil: Die patristische und scholastische Philosophie. Hrsg. Geyer B., 13. Auflage Darmstadt 1956
Vernant J. P. (74): Mythe et société en gréce ancienne. Paris 1974
Vergote A. (80): Neue Perspektiven in den Religionswissenschaften. In: Rendtorff (80)
Voltaire F. M. (67): Aus dem Philosophischen Wörterbuch. Hrsg. Stierle K. H., Frankfurt 1967
Wagner F. (88): Zur Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. In: Theologische Rundschau 53/1988
Weber M. (73): Soziologie, Universalgeschichtliche Analysen, Politik. Hrsg. Winckelmann J. 5. Auflage Stuttgart 1973
Weger K.–H. (79): Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Autoren–Lexikon von Adorno bis Wittgenstein. Freiburg 1979
Weingartner P./Czermak J. (Hrsg.) (83): Erkenntnis– und Wissenschaftstheorie. Akten des 7. Internationalen Wittgenstein–Symposiums 22. bis 29. August 1982, Kirchberg am Wechsel. Band 9 der Schriftenreihe der Wittgensteingesellschaft, Wien 1983
Weischedel W. (71): Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. 2. Bände, München 1971
Weischedel W. (76): Skeptische Ethik. Frankfurt 1976
Weischedel W. (76a): Die Frage nach Gott im skeptischen Denken. Hrsg. Müller–Lauter W., Berlin/New York 1976
Weissmahr B. (83): Philosophische Gotteslehre. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1983
Welsch W. (87): Unsere postmoderne Moderne. Weinheim 1987

Welte B. (79): Versuch eines Weges zu Gott in einer säkularisierten Welt. In: Moser (79)
Welte B. (78): Religionsphilosophie. Freiburg/Basel/Wien 1978
Whitehead A. N. (29): Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie. Frankfurt 1979, engl. 1929
Wildermuth A. (83): Rationalität und Mythos. Versuch einer Orientierung am Leitfaden des Nihilismus. In: Studia philosophica 42/1983
Winch P. (66): Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie. Frankfurt 1966, engl. 1958
Windelband W. (16): Präludien II. 5. Auflage Tübingen 1916
Wisdom J. (74): Götter. In: Dalferth (74): Zuerst erschienen in Proceedings of the Aristotelian Society 45/1944
Wisser R. (Hrsg.) (60): Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposion, Fritz–Joachim v. Rintelen gewidmet. Tübingen 1960
Wittgenstein L. (21): Tractatus logico–philosophicus. Logisch–philosophische Abhandlung. Werkausgabe Band 1, 1. Auflage 1921
Wittgenstein L. (53): Philosophische Untersuchungen. Werkausgabe Band 1, 1. Auflage 1953
Wittgenstein L. (56): Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik. Werkausgabe Band 8, engl. 1956
Wittgenstein L. (71): Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion. Hrsg. Barrett C., 2. Auflage Göttingen 1971
Wittgenstein L. (77): Vermischte Bemerkungen. Hrsg. G. H. von Wright, Werkausgabe Band 8, Frankfurt 1977
Wittgenstein L. (79): Bemerkungen über Frazers „Golden Bough". Hrsg. Rhees R., englisch–deutsch, Swansea 1979
Wittgenstein L. (84): Suhrkamp–Werkausgabe in acht Bänden, Frankfurt 1984
Wollschläger H. (78): Die Gegenwart einer Illusion. Reden gegen ein Monstrum. Zürich 1978
Wolters G. (88): Evolutionäre Erkenntnistheorie – Eine Polemik. In: Vierteljahresschrift der Naturforschenden Gesellschaft in Zürich 133/3, 1988
Wright, G. H. von (86): Wittgenstein. Frankfurt 1986, engl. 1982

Wright, G. H. von (86a): Die Entstehung des Tractatus. In: Wright (86)
Wuchterl K. (69): Struktur und Sprachspiel bei Wittgenstein. Frankfurt 1969
Wuchterl K./Hübner A. (79): Ludwig Wittgenstein. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek 1979
Wuchterl K. (79a): Rezension zu: Herbert Stachowiak, Denken und Erkennen im kybernetischen Modell – Rationalismus im Ursprung – Allgemeine Modelltheorie. In: Philosophisches Jahrbuch 86/1979
Wuchterl K. (81): Thesen zur analytischen Religionsphilosophie. In: Philosophisches Jahrbuch, 88/1981
Wuchterl K. (82): Philosophie und Religion. Zur Aktualität der Religionsphilosophie. Bern/Stuttgart 1982
Wuchterl K. (83): Die Struktur philosophischer Revolutionen und die Gegenwart der Philosophie. In: Stachowiak (83)
Wuchterl K. (85): Logik und Argumentation in der Religionsphilosophie. In: Haller (76), Band 10/2, Religionsphilosophie
Wuchterl K. (87): Methoden der Gegenwartsphilosophie. 2. verbesserte und neubearbeitete Auflage 1987, Bern/Stuttgart
Wuchterl K. (88): Analytische Religionskritik und christlicher Glaube. In: Philosophisches Jahrbuch 95/1988
Zimmerli W. C. (Hrsg.).: Technologisches Zeitalter oder Postmoderne? München 1988
Zimmermann J. (75): Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik. Frankfurt 1975

Dalykų rodyklė

Vardų rodyklė

Apie autorių

Kurt Wuchterl (g. 1931 m.) – Štutgarto universiteto filosofijos profesorius. Studijavo matematiką, fiziką ir filosofiją Heidelberge bei Giotingene. Daktaro disertaciją apie Kanto logiką parašė ir apgynė pas H. G. Gadamerį ir D. Henrichą. 1975 m. habilitavosi Štutgarto universitete su darbu apie logiką ir kalbos filosofiją. 1969 m. Londono Aristotelian Society jo studijai „Matematinių struktūrų fenomenologiniai pagrindai" paskyrė pirmą premiją. Be darbo universitete, dėsto matematiką ir filosofiją Šefoldo gimnazijoje Schwäbisch–Gmünde, taip pat bendradarbiauja Bavarijos televizijos švietimo programose.

Svarbesnieji veikalai:

Struktur und Sprachspiel bei Wittgenstein (1969)

Logik (1974)

Die Grundlagen der Mathematik und nichteuklidische Geometrie (1976)

Methoden der Gegenwartsphilosophie (1977, antras papildytas leidimas 1987)

Ludwig Wittgenstein (1979, kartu su A. Hübneriu)

Philosophie und Religion (1982)

Lehrbuch der Philosophie (1986)

Vuchterlis K.

Vu-01 Religinis protas: analizė ir kritika: [„Apie aut.", 443]/ K. Wuchterl.–V.: Taura, 1994.–442 p.–(Atviros Lietuvos knyga: ALK).

Bibliogr.: p. 411–428.–Dalykų ir vardų r–klės: p. 429–442

ISBN 9986–514–05–3

Štutgarto universiteto profesoriaus Kurto Wuchterlio knygoje nagrinėjama šiuolaikinė religijos situacija racionalaus religinio diskurso požiūriu. Autorius aptaria įvairias religinio proto formas, atlieka religinio proto objekto fenomenologinę analizę ir nubrėžia religinio proto ribas, sykiu pateikdamas originalią „į paradigmas orientuotos" religijos filosofijos koncepciją.

UDK 122

Kurt Wuchterl

RELIGINIS PROTAS: ANALIZĖ IR KRITIKA

Iš vokiečių kalbos vertė

Tomas Sodeika

Redaktorė

Giedrė Sodeikienė

Dailininkas

Eugenijus Karpavičius

Techninis redaktorius

Kęstutis Bertašius

Stilistė–korektorė

Vaiva Račiūnaitė

SL 311. Užs. 636. Tiražas 2500 egz.

Leidykla "Taura", Taikos 132 - 15, 2017 Vilnius

Spaudė "Spindulio" spaustuvė, Gedimino 10, 3000 Kaunas

Kaina sutartinė

ATVIROS LIETUVOS KNYGA

ALK – serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos, remiant Atviros Lietuvos fondui. Serijos tikslas – supažindinti skaitytojus su XX amžiaus humanitarinių mokslų veikalais.

ARNO ANZENBACHER. *Filosofijos įvadas.* – Katalikų pasaulis, 1992.

ALBERT CAMUS. *Rinktiniai esė.* – Baltos lankos, 1993.

ROBERT A. DAHL. *Demokratija ir jos kritikai.* (Politologija.) – Amžius, 1994.

PETER GAY. *Weimaro kultūra: Autsaiderių Vokietija, 1918–1933.* (Kultūros istorija.) – Amžius, 1994.

ERNEST GELLNER. *Postmodernizmas, protas ir religija.* (Filosofija. Sociologija.) – Pradai, 1993.

M.A.GLENDON, M.W.GORDON, C.OSAKWE. *Vakarų teisės tradicijos.* (Lyginamoji teisė.) – Pradai, 1993.

LESZEK KOŁAKOWSKI. *Metafizinis siaubas.* (Filosofija.) – Amžius, 1993.

CLAUDE LÉVI-STRAUSS. *Rasė ir istorija.* (Antropologija. Istorija.) – Baltos lankos, 1992.

EMMANUEL LÉVINAS. *Etika ir begalybė.* (Filosofija.) – Baltos lankos, 1994.

JEAN-FRANÇOIS LYOTARD. *Postmodernus būvis: Šiuolaikinį žinojimą aptariant.* (Filosofija. Sociologija.) – Baltos lankos, 1993.

ANTHONY D. SMITH. *Nacionalizmas XX amžiuje.* (Sociologija. Istorija.) – Pradai, 1994.

FELIX THŪRLEMANN. *Nuo vaizdo į erdvę.* (Menotyra.) – Baltos lankos, 1994.

MICHAEL WALZER. *Kritikų draugija: Visuomenės kritika ir politinis angažuotumas XX amžiuje.* (Politinė filosofija.) – Pradai, 1992.

1994–1995 metais numatoma išleisti

HANNAH ARENDT. *Tarp praeities ir ateities: Aštuoni politinės filosofijos etiudai.* (Žymiosios Heideggerio mokinės, totalitarizmo kritikės esė rinkinys.) Iš anglų k. vertė A. Šliogeris. Versta iš: *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought.* – Viking, 1968.

PHILIPPE BÉNÉTON. *Modernioji politika: Poleminis įvadas.* Iš pranc. k. vertė D. Litvinienė. Versta iš: *Introduction à la politique moderne: Démocratie liberale ou totalitarisme.* – Hachette-Pluriel, 1987.

ISAIAH BERLIN. *Esė apie politiką ir kultūrą.* Sudarė ir iš anglų k. vertė A. Jokubaitis.

FERNAND BRAUDEL. *Kapitalizmo dinamika.* (Garsus prancūzų istorikas apibendrina plačiąsias savo XVI–XVIII a. Europos materialinės kultūros studijas.) Iš pranc. k. vertė A. Nastopkaitė. Versta iš: *La Dynamique du capitalisme.* – Arthaud, 1985.

PETER BROWN. *Augustinas.* (Įžymi Europos dvasinės kultūros kūrėjo biografija, pateikianti ir lemtingojo laikotarpio kultūros skerspiūvį.) Iš anglų k. vertė D. Alekna. Versta iš: *Augustine of Hippo: A Biography.* – Faber & Faber, 1967.

GORDON A. CRAIG. *Vokiečiai.* (Vokiečių istorijos bei kultūros analizė.) Iš anglų k. vertė M. Žukaitė. Versta iš: *The Germans.* – Penguin, 1991.

RALF DAHRENDORF. *Modernusis visuomenės konfliktas.* (Politologija. Sociologija.) Versta iš: *The Modern Social Conflict: An essay on the politics of liberty.* – University of California Press, 1988.

Feminizmas nuo antikos iki postmodernizmo. (Straipsnių rinkinys, kuriame nagrinėjamas lyties klausimas įvairiais aspektais: filosofiniu, istoriniu, psichologiniu.) Sudarytoja K. Gruodytė.

HANS-GEORG GADAMER. *Kalba, menas, istorija.* (Filosofija.) Straipsnių rinkinys, sudarė ir iš vok. k. vertė A. Sverdiolas.

CLIFFORD GEERTZ. *Kultūrų interpretacija.* (Antropologija.) Straipsnių rinkinys, sudarytojas A. Sverdiolas. Iš angl. k. vertė A. Danielius.

H.L.A. HART. *Teisės samprata.* (Teisės filosofijos klasika.) Iš anglų k. vertė E. Kūris. Versta iš: *The Concept of Law.* – Oxford University Press, 1961.

ROBERT HEILBRONER. *Didieji ekonomistai.* (Žymiausių ekonomistų gyvenimų bei jų teorijų istorija.) Iš anglų k. vertė J. Čičinskas. Versta iš: *The Worldly Philosophers: The Lives, Times and Ideas of the Great Economic Thinkers.* – 6th ed. – Simon & Schuster, 1992.

LOUIS HJELMSLEV. *Kalba.* (Kalbos teorijos įvadas.) Iš pranc. k. vertė M. Daškus. Versta iš: *Le Langage.* – Gallimard, 1966.

JOHAN HUIZINGA. *Viduramžių ruduo.* (XIV–XV a. Europos kultūros istorija.) Iš olandų k. vertė A. Gailius. Versta iš: *Herfsttij der Middeleeuwen.* – 1919.

EDMUND HUSSERL. *Dekartiškieji apmąstymai.* Iš vok. k. verčia T. Sodeika. Verčiama iš: *Cartesianische Meditationen.* – *Husserliana,* Bd. 1., 1950.

VYTAUTAS KAVOLIS. *Kultūros sociologija.* (Straipsnių rinkinys.) Vertimas iš anglų k.

WALTER LAQUEUR. *Pokario Europos istorija 1945–1992.* Iš anglų k. vertė A. Sabonis. Versta iš: *Europe in Our Time: A History, 1945–1992.* – Viking, 1992.

Literatūros teorija šiandien. (Straipsnių rinkinys.) Sudarytojas S. Žukas.

JURIJ LOTMAN. *Kultūros semiotika.* (Straipsnių rinkinys.) Sudarytojas A. Sverdiolas. Iš rusų kalbos vertė I. Vidugirytė.

CZESŁAW MIŁOSZ. *Pavergtas protas.* Iš lenkų k. vertė A. Grybauskas.

CZESŁAW MIŁOSZ. *Lenkų literatūros istorija.* Iš anglų ir lenkų k. verčia K. Platelis.

CZESŁAW MIŁOSZ. *Tėvynės ieškojimas.* Iš lenkų k. vertė A. Grybauskas, A. Sverdiolas ir A. Kalėda.

CZESŁAW MIŁOSZ. *Ulro žemė.* Iš lenkų k. verčia A. Grybauskas.

Mitologija šiandien. (Šiuolaikinių teorinių darbų apie mitą antologija.) Sudarytojai A.J. Greimas ir T. Keane.

ROBERT NISBET. *Sociologijos tradicija.* (Visuomenės mokslų teorija.) Versta iš: *The Sociological Tradition.* – Basic Books, 1966.

ERWIN PANOFSKY. *Prasmė vizualiniuose menuose.* Verčiama iš: *Meaning in the Visual Arts.* – Doubleday, 1955.

PAUL RICOEUR. *Interpretacijos teorija.* Verčiama iš: *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning.* – Texas Christian University Press, 1976.

GEORGE SABINE & T.L.THORSON. *Politinių teorijų istorija.* Verčiama iš: *A History of Political Theory.* – 4th ed. – Holt, Rinehart & Winston, 1973.

LAWRENCE A. SCAFF. *Besiveržiant iš geležinio narvo: Kultūra, politika ir modernybė Maxo Weberio mąstyme.* (Sociologija.) Iš anglų ir vok. k. vertė Z. Norkus. Versta iš: *Fleeing the Iron Cage: Culture, Politics, and Modernity in the Thought of Max Weber.* – University of California Press, 1989.

Užsienio valstybių konstitucijos: Vakarų Europa ir JAV. Sudarė, įvadą ir komentarus parašė S. Stačiokas ir J. Galginaitis.

FILOSOFIJA
TEOLOGIJA

Viena ryškiausių mūsų laikų religinės sąmonės krizės apraiškų yra beformio, išskydusio religingumo ir antišvietėjiško nihilizmo samplaika. Ši knyga – tai bandymas sistemiškai apmąstyti racionalaus religinio diskurso galimybes mūsų dienomis, o sykiu apriboti nepamatuotas racionalistų pretenzijas religijos dalykuose remtis vien protu.

ALK– serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos, remiant Atviros Lietuvos fondui. Serijos tikslas – supažindinti skaitytojus su XX amžiaus humanitarinių mokslų pagrindais.

ATVIROS LIETUVOS KNYGA